U26815 . Date - 24-12-09

Title - FALSAFA-E-HAYEE IBN-E-TAIFTAAN

Creator - Zafar Ahmad Siddique.

Publisher - Muslim Educational Press (Aligarh).

Date - N.A.

Pages - 124

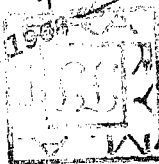
Subjects - Falsafa - Spain ; Falsafa - Ibn-e-Taiftaan ; Falsafa - Ibn-e-Taiftaan.

سلسلۂ مطبوعات فلاسفیکل سوسائٹی
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فلسفۂ حی ابن یقظان

یعنی

ابن طفیل اندلسی کے فلسفیانہ نظریات
پر ایک ناقدانہ نظر

ظفر احمد صدیقی
شعبۂ فلسفہ و نفسیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مسلم ایجوکیشنل پریس علی گڑھ

قیمت ۲ر

ناشر
سید احمد صدیقی
ذکاء اللہ روڈ مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ

پیش لفظ

از

جناب پروفیسر ایم عمرالدین صاحب صدر شعبۂ فلسفہ و نفسیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ابن طفیل سپین کے مشہور فلسفی ابن رشد کا مربی اور استاد تھا۔ ابن طفیل ہی خلیفہ ابو یعقوب کے دربار میں ابن رشد کی رسائی اور قدر و منزلت کا باعث ہوا تھا۔

اسپین میں مذہب کا اثر اتنا گہرا تھا کہ فلسفہ کو کبھی عام مقبولیت حاصل نہ ہو سکی۔ اسپین کے باہر بھی اکثر مسلمان فلسفیوں اور علمائے دینیات کا یہ خیال رہا ہے کہ فلسفیانہ حقائق عام لوگوں کے لئے نہیں ہیں۔ اگرچہ ابن رشد نے غزالی پر یہ الزام لگایا ہے کہ انہوں نے فلسفہ کو عام کر دیا لیکن اپنی تصانیف میں غزالی بھی عملاً اسی عقیدہ کے حامی نظر آتے ہیں۔ ان کی تصانیف دو قسم کی ہیں۔ ایک عام لوگوں کے لئے اور دوسری خواص یا اہل حضرات کے لئے۔

فلسفہ کے بارہ میں یہ تعصب اسپین میں اور بھی زیادہ شدید تھا۔ فلسفیوں کو پبلک تک رسائی حاصل نہ تھی۔ شاہی دربار یا امرا کی خاص محفلیں ہی ان کی پناہ گاہ تھیں۔ یہ بادشاہ بھی بعض اوقات عوام کو خوش کرنے کے لئے ان فلسفیوں کو اپنے عتاب کا نشانہ بنانے میں دریغ نہ کرتے۔ چنانچہ ابن رشد کا انجام اس حقیقت کا شاہد ہے۔

اس ماحول میں لامحالہ فلسفی اپنے خیالات کو استعاروں اور تمثیلوں کے پردہ میں چھپا کر بیان کرنے پر مائل ہوتے تھے۔ مسلمانوں کے فلسفیانہ لٹریچر میں اس قسم کی کوششیں کثرت سے ملتی ہیں۔ ابن سینا نے حی ابن یقظان نام ہی کا ایک رسالہ لکھا تھا جس میں ایک قصہ کے پیرایہ میں اپنے فلسفیانہ عقائد کو پیش کیا تھا۔ اسپین میں ابن طفیل سے پہلے ابن باجہ نے "تدبیر المتوحد" میں یہی انداز اختیار کیا تھا۔

ابن طفیل نے بھی "حی ابن یقظان" میں ایک فرضی کردار کی نشو ونما کی داستان کے سلسلہ میں اپنے فلسفہ کو پیش کیا ہے اور اس کامیابی کے ساتھ کہ دنیا کی کسی زبان میں اس کی مثال نہیں ملتی۔

"حی ابن یقظان" کا مرکزی خیال یہ عقیدہ ہے کہ مذہب اور فلسفہ ایک ہی سچائی تک پہنچنے کے دو راستے ہیں پیغمبر عوام کو سمجھانے کے لئے جن حقائق کو استعاروں اور تمثیلوں میں ادا کرتے ہیں ان ہی کو فلاسفہ مجرد تصورات کے ذریعہ سے ظاہر کرتے ہیں۔ چونکہ عوام ان مجرد تصورات کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے اس لئے فلسفہ صرف خواص کے لئے ہے اور مذہب عام لوگوں کے لئے۔

نیز انسان کسی خارجی ہدایت، تعلیم و تربیت، روایت یا زبان وغیرہ کی مدد کے بغیر ہی اپنے عقل و تجربہ اور مشاہدہ کی رہنمائی میں اس سچائی تک پہنچ سکتا ہے جس تک پیغمبروں کا لایا ہوا مذہب پہنچاتا ہے۔

فلسفہ کی کتابوں میں عام طور سے ابن طفیل کا ذکر اشراقی فلسفہ کے سلسلہ میں کیا جاتا ہے لیکن حی ابن یقظان کے بغور مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن طفیل کا مقصد

(یعنی ہستی واجب الوجود کا مشاہدہ اور اتصال) ضرور اشراقی ہی لیکن اس مقصد تک پہنچنے کا راستہ مشائین کے فلسفہ سے مستعار ہی یا ایک حد تک سائنس کے اس طریق کار (Method) پر مبنی ہی جس سے موجودہ زمانہ میں سائنس کی تحقیقات میں کام لیا جاتا ہے۔

یہ سائنسی طریق کار یا استقرائی طرز (Inductive Method) ہی ابن طفیل کی عظمت کا سب سے بڑا ثبوت ہی۔ یہی ایک کارنامہ کی بنا پر ابن طفیل اس بات کا مستحق ہی کہ ہم اسے جدید فلسفہ و سائنس کے بانیوں اور پیشروں میں شمار کریں۔ دنیا مدتوں تک یونانی فلسفیوں، افلاطون اور ارسطو وغیرہ کے بنائے ہوئے اصولوں کی پیرو رہی۔ قرون وسطی میں کسی فلسفی کو ان اصولوں کے خلاف سوچنے کی بھی جرأت نہ ہوتی تھی۔ دورِ جدید میں بیکن اور ڈیکارٹ وغیرہ نے اس تقلید کے خلاف علم جہاد بلند کیا۔ لیکن حی ابن یقظان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہی کہ مسلمان فلسفیوں نے بہت پہلے ارسطو کے استخراجی طرز کی کوتاہی اور نارسائی کو معلوم کر لیا تھا اور استقرائی طرز کی بنیاد رکھدی تھی۔ لیکن بدقسمتی سے یہی وہ زمانہ تھا جب ان کا سیاسی زوال شروع ہو جاتا ہی اور سیاسی زوال کے ساتھ علمی اور فکری زوال بھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں سے انہوں نے علمی تحقیق و تفتیش کا دامن چھوڑا تھا وہاں سے یورپ نے اس سلسلہ کو پکڑ لیا اور اس کو آگے بڑھایا۔ چنانچہ آج بروتو اور بیکن وغیرہ کو دورِ جدید کا نقیب یا پیشرو قرار دیا جاتا ہی۔ لیکن اگر نظر تحقیق سے دیکھا جائے تو ان سب کے یہاں مسلمان فلسفیوں کی اور بالخصوص ابن طفیل کی خوشہ چینی ملتی ہی اور اس

دعوے کا سب سے روشن ثبوت 'حی ابن یقظان' ہے۔

بڑی خوشی کی بات ہے کہ میرے عزیز شاگرد اور رفیق کار ظفر احمد صدیقی صاحب نے اس کار اہم کا بیڑا اٹھایا۔ 'حی ابن یقظان' کا ترجمہ یورپ کی اکثر زبانوں میں ہو چکا ہے۔ لیکن اردو اب تک اس سے محروم تھی۔ اس کے علاوہ کوئی کتاب ایسی نہ تھی جس میں ابن طفیل کے فلسفہ کی ناقدانہ تشریح و تفسیر کا حق ادا کیا گیا ہو۔ ظفر احمد صاحب نے بڑی محنت اور اہلیت سے اس اہم تحقیقی کام کو انجام دیا ہے۔ اور اس کے ذریعہ سے ایک بڑی کمی کو پورا کیا ہے۔ کام کی نوعیت ایسی تھی کہ اس کو نہ محض مشرقی علوم و فلسفہ سے واقفیت رکھنے والا شخص انجام دے سکتا تھا اور نہ محض مغربی علوم و فلسفہ کا ماہر۔ ظفر احمد صاحب جو ہماری یونیورسٹی کے مایۂ ناز استادوں میں سے ہیں ایک عرصہ سے دونوں مضمونوں کو پڑھا رہے ہیں اور دونوں میں یکساں شغف رکھتے ہیں۔ اس لئے ان سے زیادہ اس کام کے لئے کوئی اور موزوں نہیں ہو سکتا تھا۔

مجھے یقین ہے کہ ان کی یہ کوشش مشرقی اور مغربی فلسفہ کے طالبعلموں کے لئے یکساں دلچسپی اور افادیت کا باعث ہوگی۔

مجھے اعتراف ہے کہ جب پہلی بار میں نے "حی ابن یقظان" کو پڑھا تو اس کے فلسفہ نے مجھے زیادہ متاثر نہیں کیا۔ افسانہ کی ندرت اور انداز بیان کی برجستگی نے ضرور توجہ کو اپنی طرف کھینچا لیکن ابن طفیل کا مجموعی فلسفہ گرفت میں نہ آسکا اور اس کے سطحی پہلوؤں سے آگے نظر نہ جا سکی۔ پھر جب مسلم فلاسفی کے ایک پرچہ کے سلسلہ میں مجھے "حی ابن یقظان" پر لیکچر دینا پڑے تو اس کو بار بار اور بغور پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ اب ایسا معلوم ہوا جیسے کتاب اپنے پوشیدہ خزانے اگل رہی ہے۔ ہر بار کے پڑھنے میں نئی خوبیاں اور نئے پہلو سامنے آئے جتنی گہری نظر اس پر ڈالی اتنی ہی باریکیاں اور نزاکتیں بے نقاب ہوئیں فطرتاً دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ جب اس جوئے شیر تک پہنچنے میں مجھے اس قدر کوہکنی کرنا پڑی ہے تو بہت سے پڑھنے والے تو شاید ان مراحل سے گزرنے کی فرصت ہی مہیا نہ کر سکیں۔ اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ اپنے مطالعہ کے نتائج کو ایک مستقل کتاب کی صورت میں پیش کر دیا جائے۔

زیر نظر تصنیف کا محرک ایک یہ خیال بھی تھا کہ عام تاریخ فلسفہ کی کتابوں میں ابن طفیل کے ساتھ بہت کم انصاف کیا گیا ہے۔ یورپ کے فلسفہ پر لکھنے والوں سے تو امید ہی کیا ہو سکتی تھی لیکن افسوس یہ ہے کہ فلاسفۂ اسلام کے

متعلق تاریخوں میں بھی ایک مجمل اور سطحی بیان سے آگے ابن طفیل کی عظمت کو سمجھنے اور اس کے فلسفہ کی وسعتوں میں جانے کا حق ادا نہیں کیا گیا۔

ان محرکات کے باوجود شاید یہ تخیل تشنۂ تکمیل ہی رہتا اگر میرے محترم دوست اور سابق استاد پروفیسر عمرالدین صاحب قبلہ اپنی پیہم ہمّت افزائی اور تشویق سے مجھے اس اہم ذمہ داری کا بار اٹھانے پر آمادہ نہ کرتے اور اگر ان کے مفید مشوروں اور قیمتی رائوں سے استفادہ کرنے کا مجھے موقع نہ ملتا۔ فرض ناشناسی ہوگی اگر ان کی خدمت میں میں اپنے مخلصانہ جذبات تشکر کو پیش نہ کردوں۔

آخر میں ناظرین سے صرف اس قدر عرض کرنا ہے کہ زیر نظر تصنیف ابن طفیل کے فلسفہ کا صرف ایک اجمالی تعارف ہے۔ اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ ابن طفیل پر جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ سب اس میں آجائے۔ مدعا صرف یہ ہے کہ یہ کوشش فلسفہ سے دلچسپی رکھنے والے حضرات کے لئے خیال انگیزی کا باعث ثابت ہو اور انہیں تحقیق و فکر کی نئی راہیں دکھائے۔

ظفر احمد صدیقی
لکچرر فلاسفی مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ

فہرست مضامین
فلسفہ حی ابن یقظان

صفحہ	مضمون	نمبر شمار

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فلسفۂ حی ابن یقظان

باب اوّل

تمہید

حی ابن یقظان جس کا اُردو ترجمہ اس کتاب کے دوسرے حصہ میں پیش کیا جا رہا ہے، اسپین کے مشہور فلسفی ابو بکر ابن طفیل کی تصنیف ہے۔ یہ بارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں لکھی گئی تھی۔ ابن طفیل نے اس کتاب میں اپنے فلسفہ کو ایک فرضی کردار حی ابن یقظان کی نشو و نما کی داستان کے سلسلہ میں بیان کیا ہے۔ مصنف کی عظمت کے بارے میں صرف اتنا کہ دینا کافی ہے کہ وہ مشہور عالم فلسفی ابن رشد کا مخدوم اور محسن ہونے کے ساتھ فلسفہ میں اس کا استاد بھی ہے[1] ابن طفیل ہی کے ذریعہ سے ابن رشد کو خلیفہ اسپین

---

[1] ابن رشد مصنفہ محمد یونس فرنگی محلی صفحہ ۴۹
محی الدین ابن العربی از عفیفی (انگریزی) صفحہ ۱۷۵

ابو یعقوب یوسف بن عبدالمومن کے دربار تک رسائی حاصل ہوئی اور وہی اس سے ارسطو کی کتابوں کی تلخیص لکھوانے کا باعث ہوا[1]

حی ابن یقظان کی مقبولیت

اب رہی کتاب کی اہمیت اور ہر دلعزیزی، سو اس کا کچھ اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ سترھویں اور اٹھارہویں صدی عیسوی میں یورپ کی مختلف زبانوں میں جتنے ترجمے اس کے شائع ہوئے ہیں اتنے شاید ہی کسی اور کتاب کے ہوئے ہوں۔[2] بلا شبہ یہ

---

[1] تاریخ فلاسفۃ الاسلام (تالیف محمد لطفی جمعہ) ترجمہ از ڈاکٹر میر ولی الدین صفحہ ۱۷۴
ابن رشد و فلسفہ از فرح انطون صفحہ ۱۳

[2] مثال کے طور پر یہاں چند کا ذکر کیا جاتا ہے:

لاطینی ترجمہ مع عربی متن از ایڈورڈ پوکاک جونیر (آکسفورڈ) پہلا ایڈیشن سنہ ۱۶۷۱ء
دوسرا ایڈیشن سنہ ۱۷۰۰ء

ڈچ زبان میں ترجمہ	مترجم نامعلوم	پہلا ایڈیشن	سنہ ۱۶۷۲ء
〃	از ایس ڈی بی	دوسرا ایڈیشن	سنہ ۱۷۰۱ء
انگریزی ترجمہ	از جارج کیتھ		سنہ ۱۶۷۴ء
〃 〃	از جارج ایشویل		سنہ ۱۶۸۶ء
〃 〃	از سائمن اوکلے	پہلا ایڈیشن	سنہ ۱۷۰۸ء
〃 〃	〃 〃	دوسرا ایڈیشن	سنہ ۱۷۱۱ء
〃 〃	〃 〃	تیسرا ایڈیشن	سنہ ۱۷۳۱ء
"بیداری روح" (انگریزی ترجمہ و تلخیص)	از پال برونلے		سنہ ۱۹۰۴ء
جرمن ترجمہ	از جارج پریٹیس		سنہ ۱۷۲۶ء
〃	از آئش ہارن		سنہ ۱۷۸۳ء
اسپینش ترجمہ	از ایف پالنس پولیفیس		سنہ ۱۹۰۰ء
فرانسیسی ترجمہ	از لیان گاتھیر		سنہ ۱۹۰۰ء

ایک زمانہ میں اسلامی فلسفہ کی سب سے زیادہ مقبول اور ہردلعزیز کتاب رہی ہے۔ پال برونٹلے اس کے متعلق لکھتا ہے: "ابن طفیل نے جو خیالی قصہ دنیا کو دیا ہے وہ ایک لازوال حسن اور ابدی تازگی رکھنے والا کارنامہ ہے اور زمانہ کی گریزپائی کے باوجود اس میں کبھی فرسودگی نہیں آسکتی ہے"[1] اے۔ ایس فلٹن اس کتاب کو قرون وسطیٰ کی دلچسپ ترین تصانیف میں شمار کرتا ہے[2]

کتاب کی ظاہری اور معنوی خوبیوں پر نظر ڈالنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے حالات زندگی مختصراً بیان کر دئے جائیں۔

ابن طفیل کے حالاتِ زندگی

ابوبکر محمد عبدالملک ابن طفیل القیسی بارہویں صدی عیسوی کے وائل میں (تقریباً ۱۱۰۰ء اور ۱۱۱۰ء کے درمیان) غرناطہ کے قریب وادیٔ آش میں پیدا ہوا۔ اس کی تعلیم و تربیت کی تفصیل ور ابتدائی حالات پر گمنامی کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ لیکن مختلف مصنفین اور مورخین کے بیان سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اپنے زمانہ کے تقریباً تمام علوم پر اس کو کامل دسترس حاصل تھی۔ طب، ریاضی، فلسفہ، شعر، فلکیات وغیرہ میں وہ نمایاں درجہ

---

[1] مقدمہ بیداریٔ روح از پال برونٹلے صفحہ ۱۲

[2] انگریزی ترجمہ حی ابن یقظان مع مقدمہ از اے۔ ایس۔ فلٹن۔

رکھتا تھا۔ ابن خطیب فن طب میں اس کی دو کتابوں کا ذکر کرتا ہے[1] عبدالواحد مشہور اسپینی مورخ بیان کرتا ہے کہ خود اس نے ابن طفیل کی فلسفۂ طبیعیات اور فلسفۂ الٰہیات پر کئی تصانیف دیکھی ہیں[2] اسی طرح ابن ابی اصیبعہ نے ابن رشد کے حوالے سے ابن طفیل کی ایک کتاب "فی البقع المسکونہ والغیر المسکونہ" کا ذکر کیا ہے[3] ابو اسحٰق تبروجی، مشہور فلکی جس نے فلکیات کے متعلق بطلیموس کے نظریوں کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اپنی کتاب کے مقدمہ میں لکھتا ہے:

"اے بھائی تمہیں نہیں معلوم کہ ہمارے استاد قاضی ابوبکر ابن طفیل نے فرمایا کہ انہوں نے ان حرکات کے لئے ایک خاص نظام فلکی پیش کیا ہے اور جس نظام کا وہ اتباع کرتے تھے وہ بطلیموسی نظام سے جدا تھا۔"[4]

لیکن علم و ہنر کی محرومی ہے کہ آج ابن طفیل کی وہ ساری تصانیف معدوم ہیں۔ صرف حی ابن یقظان اپنی مقبولیت اور شہرت کی وجہ سے باقی رہ گئی لیکن صرف یہ ایک کتاب ہی ابن طفیل کا نام فلسفہ

---

[1] تاریخ فلاسفۃ الاسلام از لطفی جمعہ (ترجمہ) صفحہ ۱۳۳

[2] خلافت موحدین از عبدالواحد مراکشی (ترجمہ از نعیم الرحمٰن) صفحہ ۳۳۷

[3] تاریخ فلاسفۃ الاسلام از لطفی جمعہ (ترجمہ) صفحہ ۱۳۴

[4] 〃 〃 〃 〃 صفحہ ۱۳۴

وحکمت کی دنیا میں ہمیشہ زندہ رکھنے کے لئے کافی ہے۔

ابن طفیل نے علم وفضل ہی میں نام پیدا نہیں کیا بلکہ اپنی ذہانت اور عملی صلاحیتوں کی وجہ سے اس کو دنیاوی عزت وجاہ سے بھی کافی حصہ ملا تھا۔ کچھ عرصہ وہ حاکم غرناطہ کے پاس پرائیویٹ سکرٹری کے عہدے پر فائز رہا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ کچھ عرصہ اس نے غرناطہ کی گورنری کے فرائض بھی انجام دیئے۔ آخر خلیفہ ابو یعقوب کے دربار میں اس کو وزیر اور شاہی طبیب کی خدمات سپرد ہوئیں۔ خلیفہ ابن طفیل پر بے حد اعتماد کرتا تھا اور اس کے علم وفضل کی بڑی عزت کرتا تھا۔ چونکہ خلیفہ کو خود بھی علم وفضل سے بڑا شغف تھا اس لئے وہ اکثر ابن طفیل سے علمی گفتگو اور تبادلۂ خیال میں مشغول رہتا اور اس کو مسلسل کئی کئی روز تک اپنے پاس سے جدا نہ ہونے دیتا۔ ابن طفیل بھی اپنے اثر و اقتدار کو علم وحکمت کی ترقی اور اہل علم کے اعزاز وتکریم میں کام میں لاتا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ ابو یعقوب کا دربار ارباب علم اور فلسفیوں کا مرجع بنا ہوا تھا۔ ان ہی میں مشہور فلسفی ابن رشد بھی تھا۔ ابن رشد کے خلیفہ سے تعارف کا واقعہ بہت دلچسپ ہے جس کو عبدالواحد مراکشی نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"مجھ سے ان کے ایک شاگرد، فقیہ واستاد ابوبکر بندود بن یحیٰی قرطبی نے بیان کیا کہ میں نے حکیم ابوالولید (ابن رشد)

کو کئی مرتبہ یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ جب میں امیر المومنین کے
یہاں پہنچا تو میں نے دیکھا کہ وہ اور ابو بکر آپس میں باتیں کر رہے
ہیں اور ان کے سوا وہاں اور کوئی نہیں ہے۔ ابو بکر میری
تعریفیں کرتے تھے اور میرے خاندان اور اسلاف کا ذکر
کرتے ہوئے ایسی خوبیوں کو میری طرف منسوب کر رہے
تھے کہ جن تک میں ہرگز نہیں پہنچتا۔ امیر المومنین نے میرا اور
میرے والد کا نام اور میرا نسب دریافت کرنے کے بعد
سب سے پہلی بات جو مجھ سے کہی وہ یہ تھی کہ مجھ سے سوال
کیا کہ آسمان کے بارے میں فلاسفہ کی کیا رائے ہے۔ وہ
اسے قدیم بتاتے ہیں یا حادث؟

اس سوال سے مجھے شرم بھی آئی اور خوف بھی ہوا۔ اسی
بنا پر میں نے علم فلسفہ سے عدم واقفیت اور اس میں اپنے
عدم اشتغال کا بہانہ کیا۔ اتنے میں نہ معلوم ابن طفیل نے
امیر المومنین سے کیا کہہ دیا کہ وہ میری شرم وحیا اور خوف
کو تاڑ گئے اور ابن طفیل کی طرف متوجہ ہو کر اس مسئلہ پر ان
سے گفتگو کرنے لگے جس کے متعلق مجھ سے سوال کیا تھا۔ وہ
اس مسئلہ کے معاملہ میں پہلے ارسطاطالیس، افلاطون اور
دیگر فلاسفہ کے قول نقل کرتے تھے، اور پھر ان پر اہل اسلام
نے جو اعتراض و احتجاج کیا ہے اس کو بیان کرتے تھے۔ میں

نے دیکھا کہ ان کا حافظہ ایسا عمدہ ہے کہ میں نہیں سمجھتا کہ ویسا فلسفے کے کسی اور مشتغل اور متفرغ شخص کا ہوگا۔ غرض کہ وہ اسی طرح اس مضمون پر بحث کرتے رہے، تا آنکہ آخرکار مجھے بھی بولنے کی ہمت ہوئی اور جہاں تک مجھے اس مسئلے کے متعلق معلوم تھا ان پر واضح ہو گیا۔ جب میں واپس ہونے لگا تو مجھے مال و اسباب، ایک خلعت فاخرہ اور ایک گھوڑا عطا کیا۔“[۱۵]

۱۱۸۲ء میں ابن طفیل نے کبر سالی کی وجہ سے شاہی طبیب کے عہدے سے استعفا دیدیا۔ ابن رشد ان کے جانشین ہوئے۔ مگر خلیفہ کے معتمد اور مشیر کی حیثیت سے اب بھی ابن طفیل کا تعلق دربار سے قائم رہا۔

۱۱۸۴ء میں سنتریم (پرتگال) کے محاصرہ کے سلسلہ میں خلیفہ نے زخمی ہو کر داعی اجل کو لبیک کہا۔ ابو یوسف المنصور اس کا جانشین ہوا۔ ابن طفیل کو نئے خلیفہ کے دربار میں بھی وہی قدر و منزلت اور رسوخ حاصل رہا۔ اب اس کی عمر اسّی سال سے اوپر ہو چکی تھی۔ آخر ۱۱۸۵ء میں دارالخلافہ مراکو میں اس نے انتقال کیا۔ اس کی تجہیز و تکفین بڑے اہتمام کے ساتھ کی گئی۔ خود خلیفہ نے اس کے جنازے میں شرکت کی۔

---

[۱۵] خلافت موحدین از عبدالواحد مراکشی (ترجمہ) صفحہ ۲۳۹

ابن طفیل کا عہد | اب یہاں ابن طفیل کے عہد کی بعض خصوصیات کا ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

ابو یعقوب یوسف جو ابن طفیل کا مخدوم اور سرپرست تھا خاندان موحادین سے تعلق رکھتا تھا۔ تمام شمالی افریقہ اور جنوبی اسپین کے ایک بڑے علاقہ پر اس کی حکومت تھی اور مراکو دارالخلافت تھا۔ ابو یعقوب کو یہ وسیع سلطنت اپنے والد عبدالمومن سے ملی تھی اور انہوں نے اس کو خاندان مرابطین سے حاصل کیا تھا۔ عبدالمومن اس زمانہ کے ایک دینی رفارمر محمد ابن تومرت الملقب بہ مہدی کے متبعین میں سے تھے۔ ابن تومرت کی شخصیت میں علمیت اور مذہبیت کا ایک عجیب امتزاج تھا۔ وہ ایک حوصلہ مند اور غیر معمولی صلاحیتوں کا مالک انسان تھا۔ وہ غزالی کا تبع ہونے کا دعویدار تھا[1] عبدالواحد مراکشی نے ایک روایت نقل کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ ایک بار امام غزالی کی مجلس میں کسی نے بیان کیا کہ ان کی جو کتابیں اسپین میں پہنچی تھیں ان کو امیرالمسلمین نے جلا دیا اور برباد کر دیا۔ امام غزالی نے اس پر فرمایا کہ "اس کا تھوڑا بہت ملک باقی رہ گیا ہے وہ بھی اس کے ہاتھ سے نکل جائیگا اور اس کا بیٹا قتل ہوگا۔ اور میں نہیں سمجھتا کہ اس کام کو سوائے اس کے اور کوئی شخص کریگا جو اس وقت ہماری مجلس میں موجود

---

[1] Arabic Thought & its Place in History - Oleary Page 246.

ہے۔"[1] ابن تومرت اس مجلس میں موجود تھے۔ ان کے حوصلے کے لئے یہ ایک تازیانہ تھا۔ اپنے دل میں ایک عزم کر کے وہاں سے روانہ ہو گئے۔ اسکندریہ پہنچے۔ وہاں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلہ میں کچھ لوگوں کو اپنا مخالف بنا لیا۔ آخر حاکم اسکندریہ نے ان کو ان بلاد سے خارج کر دیا۔ اب وہ سمندری راستہ سے اسپین کے لئے روانہ ہوئے۔ اس سفر میں بھی انہوں نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی عادت کو جاری رکھا۔ جہاز والوں نے انہیں سمندر میں پھینک دیا۔ لیکن پھر ان کے روحانی جلال اور کرامت سے خائف ہو کر ان کو جہاز میں واپس لے لیا۔ بہرحال کسی نہ کسی طرح وہ بلاد مغرب میں پہنچ گئے اور بجایہ میں فروکش ہوئے۔ کچھ عرصہ کے بعد وہاں کے حاکم نے بھی انہیں بجایہ سے نکل جانے کا حکم دیا۔ چنانچہ وہ وہاں سے نکل کر ملّالہ نام کے ایک گاؤں میں اُترے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ رمل کے بھی بہت بڑے عالم تھے۔ انھیں رمل کے ذریعہ سے یہ معلوم ہوا تھا کہ ان کا امر ایسے مقام سے شروع ہوگا جس کے نام کی ابتدا م سے ہے اور ل اس میں دوبار آتا ہے۔ اس لئے وہ بار بار ملالہ کے نام کو دہراتے تھے اور اس کے حروف پر غور کرتے تھے۔ یہیں ان کی ملاقات عبدالمومن سے ہوئی جو طلب علم کے لئے مشرق کی طرف جا رہے تھے۔

---

[1] خلافت موحدین از عبدالواحد مراکشی (ترجمہ) صفحہ ۱۷۶

ابن تومرت نے کچھ علامات کے ذریعہ جو ان کو معلوم ہو چکی تھیں فوراً پہچان لیا کہ یہی شخص ان کے مقصد کو پورا کرے گا۔ چنانچہ انہوں نے عبدالمومن سے ان کے مقصد کے متعلق پوچھا۔ انہوں نے بتایا کہ "میں طلب علم کے لئے مشرق جا رہا ہوں"۔ ابن تومرت نے کہا "اچھا اگر میں تم کو اس سے اچھی بات بتاؤں تو کیسا ہے"۔ عبدالمومن نے پوچھا "وہ کیا ہے"؟ اس پر ابن تومرت نے کہا۔ "دنیا اور آخرت کا شرف بشرطیکہ تم میرے ہمراہ رہو اور امر منکر کی بربادی، احیاء علم اور غارت بدعت کے لئے میں جو کچھ کرنا چاہتا ہوں اس میں میری مدد کرو"۔[1] غرض عبدالمومن اور ابن تومرت میں سمجھوتہ ہو گیا۔ آگے چل کر ابن تومرت کی زندگی کن ہنگاموں سے گذری، ان کی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی عادت نے ان کو کن کن دشواریوں میں پھنسایا، کس طرح عوام میں ان کی عقیدت اور ارادت بڑھتی گئی اور کیسے کیسے ان کا با اقتدار قوتوں سے تصادم ہوا ان ساری تفصیلات کے بیان کرنے کا یہاں موقع نہیں۔ بتانا صرف یہ مقصود تھا کہ یہی عبدالمومن تھا جس نے خلافت موحدین کی بنا ڈالی۔ اس خاندان کی حکومت میں شریعت اور امر بالمعروف کو جو بھی اہمیت حاصل نہ ہوتی کم تھا۔ چنانچہ دو چیزوں کا خاص اہتمام تھا۔ اوّل تو عقیدۂ خدا میں توحید اور تنزیہ پر زور۔ دوسرے احکام قرآنی اور

---

[1] خلافت موحدین از عبدالواحد مراکشی (ترجمہ) صفحہ ۱۴۸

قوانین شریعت کی پابندی۔

خلیفہ ابو یعقوب بن عبدالمومن اگرچہ خود فلسفہ کا بہت بڑا عالم تھا اور اپنے پرائیویٹ جلسوں میں فلسفہ کی آزادانہ بحثوں کو بھی روا رکھتا تھا لیکن امور حکومت اور پبلک معاملات میں وہ بھی اپنے خاندان کی پالسی سے انحراف کی جرأت نہ رکھتا تھا۔ ابو یعقوب کے بعد ابو یوسف المنصور کے عہد میں یہ سختی اور زیادہ بڑھ گئی اور اسی کا نتیجہ تھا کہ ابن رشد جیسے فلسفی کو اپنی آزاد خیالی اور بے باکی کے خمیازہ میں جلاوطنی کے مصائب برداشت کرنا پڑے[1]

حی ابن یقظان کی تصنیف کا مقصد

حی ابن یقظان کی تصنیف کا ایک اہم مقصد مذہب اور فلسفہ کے تعلق پر روشنی ڈالنا ہے۔ خلیفہ کا ذہن غالباً اس مسئلہ پر الجھا ہوگا۔ اس لئے کہ ایک طرف اسے مذہب سے گہری وابستگی تھی اور دوسری طرف فلسفہ سے غیر معمولی شغف غالباً یہ مسئلہ خلیفہ اور ابن طفیل کے درمیان زیر بحث بھی رہا ہوگا۔ خلیفہ ہی کی فرمائش اور ہمت افزائی پر ابن طفیل نے اس مسئلہ کو اپنی تصنیف کے ذریعہ سلجھانے کی کوشش کی۔ جو حل ابن طفیل نے پیش کیا وہ ایک حد تک وہی تھا جو ابو یعقوب کی عام پالسی ور مذہب اور فلسفہ کے درمیان اس کے سمجھوتہ میں عکس فگن نظر آتا

---

[1] ابن رشد و فلسفہ از فرح انطون صفحہ ۱۵

ہے۔ یعنی یہ کہ مذہب اور فلسفہ میں حقیقتاً کوئی تضاد نہیں مگر فلسفہ صرف خواص کے لئے ہے اور مذہب کا تعلق عام انسانوں سے ہے۔

ایک مقصد اس کتاب کے لکھنے سے ابن طفیل کا یہ بھی ہے کہ حکمت مشرقیہ کے اسرار کو بے نقاب کرے اس کی طرف اس نے تمہید میں اشارہ بھی کیا ہے۔ کسی دوست نے ان سے حکمت مشرقیہ کے اسرار کی وضاحت چاہی ہے۔ اس کے جواب میں ابن طفیل نے حی ابن یقظان کی داستان کو پیش کیا ہے۔ اس قصہ میں اس نے دکھایا ہے کہ کس طرح ایک انسان تجربہ، مشاہدہ، عقل اور ادراک کے ذریعہ سے علم کے مختلف مدارج طے کرتا ہوا، اشیا کی حقیقت، اپنی ذات کے علم، اور واجب الوجود کے علم تک پہنچتا ہے۔ پھر مکاشفہ اور براہ راست مشاہدہ سے کس طرح وصال حق کا درجہ حاصل کرتا ہے۔ اس درجہ کی تشویق، اس کی کیفیات کا کچھ اشاروں اور کنایوں میں بیان، اس کے حصول کے راستہ کی تشریح، یہ سب چیزیں ابن طفیل کے مقصد میں شامل ہیں۔

عبدالواحد مراکشی نے اپنی تاریخ خلافت موحدین میں ابن طفیل کی اس تصنیف کے ایک اور مقصد کی طرف اشارہ کیا ہے وہ لکھتا ہے: "ان کے رسائل طبیعیات میں سے حی ابن یقظان نام کا ایک رسالہ ہے جس میں انہوں نے نوع انسان کے مبدا کا ذکر کیا ہے۔"[1] اس میں

[1] خلافت موحدین از عبدالواحد مراکشی (ترجمہ) صفحہ ۲۳۷

شک نہیں ابتدائے کتاب میں ضمناً ابن طفیل نے یہ بحث اٹھائی ہے اور بغیر ماں باپ کے محض عناصر کے اشتراک عمل سے ایک انسانی بچہ کی تخلیق کا عقلی امکان ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ بحث کتاب کے مباحث کا کوئی اہم جز نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ عبدالواحد کی نظر صرف شروع کے صفحات ہی تک گئی یا وہ اس حصہ سے خاص طور سے متاثر ہوئے جو انہوں نے اس کو اتنی اہمیت دی۔

ماٰخذ جہاں تک کتاب کی ظاہری ہیئت اور داستان کے خارجی خاکہ وغیرہ کا تعلق ہے حی ابن یقظان میں مندرجہ ذیل اثرات کی نشاندہی ملتی ہے:

۱۔ ابن طفیل سے پہلے ابن سینا نے چند صفحات کی ایک تمثیلی داستان لکھی تھی۔ اس کا عنوان بھی حی ابن یقظان ہی تھا۔

اس قصہ میں ایک فلسفی کو دکھایا ہے جو حقیقت کے علم کی تلاش میں سرگرداں ہے اور اپنے ظاہری اور باطنی حواس اور ادراکات کی مدد سے اس تک پہنچنا چاہتا ہے۔ اس کے سامنے دو راستے آتے ہیں۔ ایک راستہ جو مغرب کو جاتا ہے مادّیت اور شر کا راستہ ہے۔ دوسرا چڑھتے ہوئے سورج کی طرف جاتا ہے۔ یہ روحانیت کا راستہ ہے۔ اب ایک پیر رہنما" حی ابن یقظان ظاہر ہوتا ہے اور فلسفی کو دوسرے راستہ پر لیجاتا ہے۔ دونوں اس راہ پر چل کر عقل وحکمت کے سرچشمہ پر پہنچتے ہیں جہاں سدا بہار شباب کا مسکن ہے۔

جہاں حسن خود پردۂ حسن ہے اور نور خود حجاب نور۔

غرض ابن سینا کے قصہ میں حی ابن یقظان وہ ابدی روح ہے جو انسانوں پر محافظ ہے اور ان کی رہنما ہے۔[1]

ابن طفیل کے قصہ کے مقابلہ میں یہ ایک بے روح سا قصہ ہے اور پلاٹ وغیرہ میں بھی اس سے کافی مختلف ہے۔ پھر بھی اغلب ہے کہ نام اور مقصد کا اشارہ ابن طفیل کو اسی سے ملا ہو۔

۲۔ ابن باجہ نے جو ابن طفیل کا ہم عصر مگر اس سے عمر میں کافی بڑا تھا ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام تھا "تدبیر متوحد" کتاب اب دستیاب نہیں ہوتی مگر ناربون کے ایک یہودی موسیٰ نے عبرانی زبان میں اس کا حال بیان کیا ہے۔ کتاب کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ کس طرح ایک انسان بغیر کسی خارجی رہنمائی کے اپنے قوائے فکریہ کی مجرد نشو و نما کے ذریعے عقل فعال سے اتصال حاصل کر سکتا ہے۔

اس رسالہ کو ابن باجہ کی تصانیف میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ ابن رشد نے اپنی کتاب 'عقل ہیولانی' میں ان الفاظ میں اس کا تذکرہ کیا ہے کہ "ابن صائغ نے اس امت میں متوحد کی تدبیر کو واضح کرنے کی کوشش کی لیکن اس کی تکمیل نہ کر سکا اور اس کے فلسفہ کا اکثر حصہ مبہم رہ گیا ہے۔ ہم کسی دوسرے موقع پر اس رسالہ

[1] History of Philosophy in Islam by De Boer P. 143

سے جو مصنف کا مقصد ہے واضح کریں گے کیونکہ وہ پہلا شخص ہے
جس نے اس میدان میں قدم رکھا اور اس میں اس کا کوئی پیشرو
نہیں۔" ابن رشد اپنی تالیفات میں تدبیر المتوحد کے ابہام کی
تشریح کے وعدہ کو پورا نہ کرسکا۔[۱] ابن طفیل نے بھی اس رسالہ کو
پڑھا تھا جس کا ثبوت حی ابن یقظان کی تمہید سے ملتا ہے ابن طفیل
اس رسالہ کو ابن الصائغ (ابن باجہ) کی غیر کامل اور ادھوری
تالیفات میں شمار کرتا ہے[۲] بہت ممکن ہے اس کے نقص کو دور
کرنے اور اس کے ابہام کو وضاحت سے بدلنے کے لئے ہی رسالہ
حی ابن یقظان لکھا گیا ہو۔ لیکن مقصد کی یک گونہ شارکت کے
باوجود دونوں کے راستوں میں بڑا فرق ہے۔ ابن طفیل خلوت
اور تنہائی کو حصول مقصد کے لئے ضروری سمجھتا ہے اور ابن باجہ
متوحد کو ایک کامل تمدن میں زندگی بسر کرنے کی ہدایت کرتا ہے۔[۳]

۳۔ ابن طفیل نے اپنے قصہ کے کرداروں کی حیثیت سے
جن ناموں کا انتخاب کیا ہے وہ کوئی نئے نہیں۔ ابن سینا، جامی
اور ابن عذرا کے یہاں ہمیں ان ناموں کا سراغ ملتا ہے۔ جامی

۱ھ تاریخ فلاسفۃ الاسلام از لطفی جمعہ (ترجمہ) صفحہ ۱۱۲

۲ھ اسرار الحکمت المشرقیہ (عربی) صفحہ ۷۔ (نیز حی ابن یقظان کا اردو
ترجمہ دیکھئے)۔

۳ھ تاریخ فلاسفۃ الاسلام از لطفی جمعہ (ترجمہ) صفحہ ۱۱۲

کی ایک نظم میں سلمان ایک نوجوان شہزادہ ہے اور ابسال اس کی خادمہ ہے جو اس پر فریفتہ ہو جاتی ہے۔ ابن طفیل نے سلمان اور ابسال کے ناموں کو بادشاہ اور وزیر کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک ان ناموں کی حیثیت مثالی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ان ناموں کے پردہ میں حواس اور ادراک کی کشمکش کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

بہرحال، اس بحث اور ان حوالوں سے ہمارا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ ابن طفیل پر توارد یا نقالی کا الزام لگائیں۔ مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ ابن طفیل کے پیشروؤں میں بعض ایسے خیالات اور اشارات ملتے ہیں جنہوں نے اس کے ذہن کو متاثر کیا ہو گا اور حی ابن یقظان کی تصنیف کی طرف توجہ دلائی ہو گی لیکن حی ابن یقظان کے پورے خاکہ کی تیاری، پھر اس کی اس حسن و خوبی سے تکمیل تمام تر ابن طفیل کی غیر معمولی ذکاوت، ذہانت اور علمیت کی مرہون منت ہے۔ ابن طفیل کا کمال یہ ہے کہ اس نے دقیق فلسفیانہ مسائل کو ایک دلچسپ داستان کے رنگ میں پیش کیا ہے۔ اس لحاظ سے دنیا کے فلسفیانہ ادب میں کوئی کتاب حی ابن یقظان کے مقابلہ پر پیش نہیں کی جا سکتی۔ فلسفیانہ پہلو سے قطع نظر، زبان کی شگفتگی اور قوتِ اظہار، پلاٹ کی ترتیب، واقعات کا نیچرل اور نفسیاتی بیان، وغیرہ یہ ایسی خوبیاں ہیں جو حی ابن یقظان کو ہر زمانہ کے بہترین

ادبی کارناموں میں جگہ دلانے کو کافی ہیں۔

ابن طفیل کا فلسفہ بنیادی طور پر اشراقی اور نوفلاطونی ہے لیکن اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ کسی فلسفہ کا اندھا مقلد نہیں۔ وہ صورت اور مادّہ کے بیان میں ارسطو سے متاثر نظر آتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کو جو پہلو جس فلسفی کا قابل قبول معلوم ہوتا ہے لے لیتا ہے۔ جس نظریہ میں چاہتا ہے اپنے حسب مرضی کتر بیونت کر دیتا ہے۔ جہاں چاہتا ہے اجتہاد اور اختراع سے کام لیتا ہے۔ اس طرح مختلف عناصر کو اپنے زبردست ذہن کی مدد سے ایک ہم آہنگ نظریہ کی شکل میں سمو کر پیش کر دیتا ہے۔

اس کے فلسفہ کی تشکیل میں جن اثرات کا نمایاں حصہ نظر آتا ہے ان کا یہاں اجمالاً ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے:-

ابن طفیل سے پہلے اسپین میں تصوف کا رواج ہو چکا تھا۔ اس سلسلہ میں ابن مسرہ خاص طور سے قابل ذکر ہے جس نے تصوف کے مطالب کو استعاروں میں ادا کرنے کا طرز نکالا تھا[1] اس کے صوفیانہ خیالات اور طرز بیان نے ضرور ابن طفیل کو متاثر کیا ہوگا۔

اگرچہ شروع میں اسپینی مسلمان فلسفہ اور آزاد خیالی سے متنفر تھے لیکن رفتہ رفتہ بعض سلاطین اور امرا کی سرپرستی اور بعض شائقین علم کی کوششوں سے مشرقی فلسفیوں کی کتابیں ان تک پہنچنے لگی تھیں

---

[1] محی الدین ابن العربی از عفیفی (انگریزی) صفحہ ۱۷۹

یا کم از کم فلسفہ سے شغف رکھنے والوں کی دسترس ان تک ہونے لگی تھی۔ ان ہی میں اخوان الصفا[1] کے رسائل تھے جن میں اکثر اسلامی تصورات اور قرآنی بیان کی تاویل تمثیلی انداز پر کی گئی تھی۔ جنت اور دوزخ اور بعض دوسری چیزوں کے بیان میں ابن طفیل اس رجحان سے کافی

---

[1] "اخوان الصفا" کسی قدر آزاد خیال فلسفیوں کی ایک انجمن تھی جو چوتھی صدی ہجری کے وسط میں بغداد میں قائم ہوئی۔

یہ پانچ اراکین پر مشتمل تھی:

(۱) ابو سلیمان مقدسی۔

(۲) ابو الحسن علی بن ہارون الزنجانی۔

(۳) ابو احمد المہرجانی۔

(۴) العوفی۔

(۵) زید بن رفاعہ۔

یہ فلسفی یونانی ایرانی اور ہندی فلسفیوں کے خیالات سے متاثر تھے اور اس کی روشنی میں مذہب کی تاویل و توجیہہ کی کوشش کرتے تھے۔ اپنے بہت سے عقائد میں یہ عام مسلمانوں کے عقائد سے مختلف تھے۔ یہ اپنے جلسے پوشیدہ طور پر کیا کرتے تھے۔

رسائل اخوان الصفا ان ہی کی تصنیف ہے جو ۵۲ رسائل پر مشتمل ہے۔ یہ ایک قسم کی انسائیکلوپیڈیا ہے جس میں فلسفہ الٰہیات، طبیعیات، ریاضیات غرض اس زمانہ کے تمام علوم سے بحث کی گئی ہے۔

متاثر معلوم ہوتا ہے۔

اخوان الصفا کے ان رسائل میں بعض نوفلاطونی عقائد بھی تھے جنہوں نے غالباً ابن طفیل پر اثر ڈالا ہوگا۔ ابن سینا کے فلسفہ کی راہ سے بھی یہ اثر ابن طفیل تک پہنچا اور اس کے فلسفہ کی تشکیل میں اس نے نمایاں حصہ لیا۔ ان عقائد میں عالم کا اللہ تعالیٰ سے صدور، واحد سے واحد کا صادر ہونا، اور ایک ہمہ گیر روح کا تصور خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

اس کے علاوہ مادّہ اور صورت کے بیان اور ارواح ثلاثہ کے عقیدہ میں ارسطو کا اثر نمایاں ہے۔

اپنے فلسفیوں میں ابن طفیل ابن باجہ کے کمالات کا معترف ہے اور اس کے بعض خیالات سے متفق بھی ہے۔ لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ ان فلسفیوں میں سے کسی کا مکمل متبع ہے۔ حی ابن یقظان کی تمہید میں ابن طفیل نے اس بات کو واضح کر دیا ہے کہ وہ کسی ایک فلسفی سے پورے طور پر متفق نہیں۔ ابن باجہ، ابن سینا، فارابی، غزالی، ارسطو سب کو اس نے اپنی تنقید کا ہدف بنایا ہے۔ اپنے فلسفیانہ نظریات کے متعلق اس کی یہ عبارت جو اس نے ابو حامد الغزالی کا ذکر کرتے ہوئے حی ابن یقظان کی تمہید میں لکھی ہے بہت اہم ہے:

"ہمارے نزدیک اس میں کوئی شک نہیں کہ شیخ ابو حامد (الغزالی) ان لوگوں میں ہیں جو انتہائی سعادت پر فائز ہیں

اور شریعت و مقدس درجات تک پہنچے ہوئے ہیں۔ لیکن
ان کی کتابیں جن سے نااہلوں پر بخل کیا گیا ہے اور جو علم
مکاشفہ پر مشتمل ہیں ہم تک نہیں پہنچیں۔ اور وہ حق جس تک
ہم پہنچے ہیں ہمیں ان سے حاصل نہیں ہوا۔ لیکن ہمارا
علم ان کے کلام اور کلام شیخ ابو علی کے تتبع اور ان میں سے
بعض اقوال کو بعض کی طرف پھیرنے اور اس کو ان رائوں
کی طرف جو ہمارے زمانہ میں پیدا ہوئیں نسبت دینے کا
مرہون منت ہے[۱]"

ان اثرات کے ساتھ ساتھ ابن طفیل کے ذاتی تجربہ اور مشاہدہ کو بھی اس کے فلسفہ کی تعمیر میں بڑا دخل ہے۔ مکاشفہ اور مشاہدہ کی راہ پر چل کر وہ بعض صداقتوں تک پہنچا ہے جن کو اس نے حی ابن یقظان میں بیان کیا ہے۔

---

[۱] حی ابن یقظان (ترجمہ)

باب دوم

قصّہ کا خلاصہ

حی ابن یقظان اس قصہ کا ہیرو ہے۔ اس کی پیدائش کے متعلق مصنف دو نظریئے پیش کرتا ہے۔ ایک کی رو سے حی کا بغیر ماں باپ کے قدرتی اسباب اور عناصر کے اشتراک عمل سے ایک غیر آباد جزیرہ میں پیدا ہوتا دکھایا گیا ہے۔ لیکن اگر کسی کا ذہن اس کو قبول کرنے سے ابا کرے تو اس کے لئے ابن طفیل عام قوانین قدرت کے مطابق حی ابن یقظان کی پیدائش کا حال افسانوی رنگ میں بیان کرتا ہے۔

حی ابن یقظان کی بغیر ماں باپ کے پیدائش کا نظریہ

ایک روایت کے مطابق ہندوستان کے قریب ایک جزیرہ ہے (غالباً سیلون) جہاں سورج سال بھر میں صرف دو مرتبہ سیدھا چمکتا ہے۔ اس وجہ سے وہاں کی آب و ہوا نہایت معتدل ہے۔ نہ زیادہ گرمی ہوتی ہے نہ زیادہ سردی۔ اس جزیرہ میں ایک گڑھے میں کچھ مٹی تھی جس میں مرور ایام سے خمیر اٹھ آیا۔ اس خمیر اٹھی ہوئی

مٹی میں بھی گرمی اور سردی، نمی اور خشکی کا ایک زبردست اعتدال پایا جاتا تھا اس کا وسطی حصہ اپنے مزاج اور درجہ حرارت میں بالکل انسانی جسم کی طرح تھا۔ غرض وہ تمام قدرتی عناصر اور اجزا وہاں موجود تھے جو انسانی جسم کی تشکیل میں کام آتے ہیں۔ جزیرہ کی انتہائی معتدل آب و ہوا، سردی، گرمی، تری، اور خشکی کا مکمل توازن، خمیر اٹھی ہوئی مٹی کا حرارت اور مزاج میں بالکل انسانی جسم سے مشابہ ہونا ان تمام چیزوں نے ان عناصر کو ایک مقررہ تناسب پر امتزاج میں اور ایک انسانی بچہ کے جسم کی تشکیل میں مدد دی۔ بالکل اسی طرح جیسے رحم مادری میں بچہ کی تشکیل ہوتی ہے۔ پہلے اس مٹی میں ایک بلبلا پیدا ہوا جو ایک بہت ہی لطیف ہوائی جسم سے بھرا ہوا تھا۔ یہ گویا دل تھا۔ پھر ایک روح اللہ تعالیٰ کے حکم سے اس سے متعلق ہوگئی اور اس طرح اس سے گھل مل گئی کہ خیال میں بھی اس کا الگ کرنا ممکن نہیں۔ جس طرح سورج سے روشنی صادر ہوتی ہے اسی طرح اس روح کا اللہ کی طرف سے عالم پر فیضان ہوتا ہے۔ مگر اس کا اثر مختلف اشیاء میں ان کی صلاحیتوں کے اعتبار سے ظاہر ہوتا ہے۔

اب اس پہلے بلبلے کے قریب دو بلبلے اور پیدا ہوگئے۔ یہ بھی کم و بیش ویسے ہی لطیف ہوائی جسم سے بھرے ہوئے تھے۔ یہ دونوں دماغ اور جگر کے قائم مقام تھے اور اپنی نوعیتوں کے

اعتبار سے مختلف قوتوں کے حامل تھے۔ ان کا کام دل کی خدمت اور اطاعت کرنا تھا۔ دماغ کا تعلق حس اور اس کے متعلقات سے تھا۔ اور جگر کا تعلق غذا سے۔

اسی طرح ان بلبلوں کے درمیان مختلف راستے اور حصّے بنتے گئے جو عروق، شریان، اعصاب اور اعضا وغیرہ کے قائم مقام تھے۔ غرض جس طرح ماں کے پیٹ میں بچہ بنتا ہے اسی طرح اس مٹی سے ایک انسانی بچہ کا پورا جسم تیار ہو گیا۔ آخر وہ مٹی کا پردہ جو اسے ڈھکے ہوئے تھا خشک ہو کر پھٹ گیا اور بچہ باہر کی دنیا میں آ گیا۔ جب اسے بھوک لگی تو اس نے رونا اور چلّانا شروع کیا۔ ایک ہرنی نے جس کا بچہ جاتا رہا تھا اس کی آواز کو سنا اور اس کے لئے ہمدردی اور محبت محسوس کی۔ اس کو دودھ پلایا اور اپنے بچہ کی طرح پالنا شروع کیا۔ اس بچہ کا نام حی ابن یقظان ہوا جس کے معنی ہیں "زندہ، بیدار کا بیٹا" نام میں اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ وہ انسانی والدین سے پیدا نہیں ہوا تھا بلکہ خدائے قادر و دانا کے معجزہ کے طور پر وجود میں آیا تھا۔

حی ابن یقظان کی پیدائش کا دوسرا عام فہم نظریہ

ان لوگوں کے نزدیک جو حی کے بغیر ماں باپ کے پیدا ہونے کو تسلیم نہیں کرتے اس کی پیدائش کا حال یوں ہے:

ایک غیر آباد جزیرہ کے قریب ایک دوسرا وسیع آباد اور زرخیز جزیرہ تھا جس پر ایک مغرور اور خود پسند بادشاہ حکمراں تھا۔ اس کے ایک بہن تھی جو حسن وجمال میں لاثانی تھی۔ بادشاہ کسی کو اپنا ہمرتبہ نہ سمجھتا تھا جس سے اس کی شادی کرے۔ شہزادی نے خفیہ طور پر اپنے ایک رشتہ دار یقظان سے شادی کرلی۔ کچھ عرصہ کے بعد ان کے ایک بچہ پیدا ہوا جس کا نام حی ابن یقظان رکھا گیا۔ بچہ کی ماں نے اپنے مغرور اور ظالم بھائی کے ڈر سے اسے ایک تابوت میں بند کرکے' رات کی تاریکی میں' سمندر میں بہا دیا۔ بچہ کو جدا کرتے وقت اس کا دل غم سے بھرا ہوا تھا اور وہ اللہ سے دعا کرتی جاتی تھی کہ وہ زندگی کی راہوں میں اس کا نگہبان اور رہنما ہو سمندر اس رات غیر معمولی طور سے چڑھا ہوا تھا۔ پانی کا ایک ریلا اس تابوت کو بہاکر دوسرے جزیرہ میں لے گیا اور جب پانی گھٹنے لگا تو ایک محفوظ جھاڑی میں اس کو چھوڑ گیا۔ بچہ بھوک میں چیخنے لگا ایک ہرنی نے جس کا بچہ جاتا رہا تھا سنا۔ اس کے دل میں اس کے لئے رحم اور محبت پیدا ہوگئی۔ اپنے کھروں سے اس نے تابوت کو کھولا اور بچہ کو نکال کر دودھ پلایا اور ماں کی طرح اس کی دیکھ بھال اور پرورشش کرنے لگی۔

اب یہاں سے دونوں بیان یکساں ہو جاتے ہیں۔

حی کی ابتدائی نشوونما

حی اس ہرنی کی مادرانہ شفقت کے سایہ میں پلتا رہا۔ وہ اسے اپنا دودھ پلاتی تھی، اپنے جسم کی قربت سے اسے گرم رکھتی تھی اور ہر قسم کی تکلیف سے بچاتی تھی۔ آخر وہ دو سال کا ہو گیا اور اس کے دانت نکلنا شروع ہو گئے۔ اور وہ تھوڑا تھوڑا چلنے لگا۔ اب وہ اس کو اپنے ساتھ پھل دار درختوں اور پانی کے چشموں تک لیجاتی تھی اور اس کی بھوک پیاس کو تسکین دیتی تھی۔

حی ہرنوں اور دوسرے جانوروں کی آوازیں سیکھنے لگا۔ ان کی ہو بہو نقل اتار لیتا اور ان ہی کی طرح مختلف آوازوں سے اپنے جذبات اور ضروریات کا اظہار کرتا۔

حی جن چیزوں کو دیکھتا ان کا خیال اپنے ذہن میں جمانے کی کوشش کرتا۔ اس طرح ان کی غیر موجودگی میں بھی وہ ان کے تصور پر قادر ہو گیا۔ بعض چیزوں کے تصور پر اس کے دل میں رغبت پیدا ہوتی اور بعض کے تصور پر بیزاری۔ اس طرح اس کا دل خواہشوں کی آماجگاہ رہنے لگا۔

تصور کے ساتھ مختلف اشیاء کے تقابل کی صلاحیت بھی اس میں اُبھری۔ وہ دوسرے جانوروں سے اپنا مقابلہ کرتا۔ ان کو وہ اپنے سے بہت زیادہ تیز رو، اور سینگوں، دانتوں، کھروں اور پنجوں وغیرہ سے آراستہ پاتا۔ اگر پھلوں وغیرہ پر ان سے جھگڑا ہوتا تو وہ ا

کے مقابلہ سے عاجز رہتا۔ تب اس نے اپنی قوت متخیلہ کی مدد سے غور کرنا شروع کیا کہ کس طرح ان کمیوں کو پورا کیا جائے۔ اس طرح قوت ایجاد کا اس میں ظہور ہوا۔

اس نے اپنی عریانی پر شرم محسوس کی۔ اس نے دیکھا کہ دوسرے جانوروں میں دم یا بال یا پر ان کی عریانی کا پردہ رکھتے ہیں لیکن وہ ان چیزوں سے محروم ہے۔

غرض ان ہی ضروریات اور احساسات کے ماتحت اس نے مختلف چیزیں ایجاد کیں۔ اوّل بعض درختوں کے ریشوں وغیرہ کی مدد سے اس نے کچھ پتے اپنے آگے اور پیچھے باندھ لئے اور اس طرح اپنے لئے ایک 'لباس' تیار کر لیا۔ لیکن پتے سوکھ کر جھڑ جاتے اور اسے انہیں بدلنے کی بار بار تکلیف کرنا پڑتی۔ اس لئے ایک مرے ہوئے گدھ کی کھال اور پروں سے اس نے اپنے لئے ایک لباس تیار کیا جو زیادہ دیرپا اور مفید ثابت ہوا۔

اسی طرح پیڑوں کی شاخوں سے اس نے لاٹھیاں بنائیں۔ جنگلی گابوں کے سینگوں کو ان لاٹھیوں میں باندھ کر بھالے کا کام لیا۔ جانوروں کی کھالوں کو رفتہ رفتہ لباس، ڈھالیں اور زین اور لگام وغیرہ بنانے کے کام میں لایا۔ جنگلی گھوڑوں اور گدھوں کو سدھا کر سواری کے لئے استعمال کیا۔ پالتو چڑیوں کو ان کے انڈوں اور چوزوں کے لئے رکھنا شروع کیا۔ پابیل

کا گھونسلا دیکھ کر اس نے اپنے لئے ایک مکان اور گودام وغیرہ بنایا جس کو بانسوں کا دروازہ لگا کر محفوظ کر لیا۔

ایک دفعہ جنگل میں بانسوں کی رگڑ سے آگ پیدا ہوگئی تو وہ آگ کی چمک دمک سے بہت متاثر ہوا اور اس میں سے کچھ آگ اپنی جائے رہائش کو لے آیا۔ اس کی قوت آزمانے کے لئے وہ اس میں مختلف چیزیں ڈالتا رہتا۔ ایک دن کچھ سمندری جانور اس میں ڈالدیئے۔ ان کا گوشت آگ میں پک کر ایک خاص قسم کی خوشبو دینے لگا جس نے اس کی بھوک کو تیز کیا۔ اس نے اس کو چکھا تو مزیدار پایا۔ اس طرح وہ گوشت کھانا اور اس کا پکانا سیکھ گیا اور مختلف جانوروں کو کھانے کے لئے شکار کرنے لگا

یہ دریافتیں اور ایجادیں اس نے اپنی عمر کے مختلف مدارج میں کیں۔ مثلاً سات سال کی عمر تک اس نے شاخوں سے لاٹھیو کا کام لینا اور پتوں سے اپنی عریانی کو چھپانا اور ایسی ہی بہت سی چھوٹی موٹی باتیں سیکھ لی تھیں۔ اس کے بعد اکیس سال کی عمر تک وہ اپنی تقریباً ساری ایجادیں کر چکا تھا۔

ان ایجادوں سے وہ دوسرے حیوانوں پر اپنے ہاتھوں کی فضیلت کا قائل ہوگیا اور جو احساس کمتری اس کو ہوا کرتا تھا وہ مٹ گیا۔

اسباب موت اور روح حیوانی کی دریافت اسی دوران میں

یعنی اس کی عمر کے اکیسویں سال کے اختتام سے کچھ پہلے اس کی سائنٹفک تحقیقات کا دور شروع ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ ہرنی جس نے اسے پالا تھا بوڑھی ہو کر مر گئی۔ حی کو بے حد صدمہ ہوا۔ ابھی تک اس نے موت کے مسئلہ پر غور نہیں کیا تھا۔ اب وہ سوچنے پر مجبور ہوا کہ یہ کیا حالت ہے۔ پہلے اس نے بہت زور زور سے اسے پکارا۔ جب کوئی جواب اور حرکت نہ پائی تو اس کے کان آنکھ اور مختلف اعضا کو غور سے دیکھا کہ ان میں کوئی رکاوٹ تو واقع نہیں ہو گئی ہے۔ لیکن کوئی رکاوٹ یا کوئی نقص اس کے کسی ظاہری عضو میں نظر نہ آیا۔ تو اس نے خیال کیا کہ شاید اس کے کسی اندرونی عضو میں کوئی نقص یا رکاوٹ پیش آ گئی ہے جس کی وجہ سے اس کے سارے اعمال رک گئے ہیں۔ اب اس کو شدید خواہش ہوئی کہ اس عضو کو دیکھے اور اگر ممکن ہو تو اس کے نقص کو دور کر دے تاکہ اس کی پیاری ماں ہرنی پھر اپنی پہلی حالت پر واپس آ سکے۔ اس غرض سے اس نے تیز نوکیلے بانس اور پتھر کے ٹکڑوں کی مدد سے اس کے جسم کو چیرا اور اس کے دل کا انکشاف کیا۔ دل میں اسے دو خانے نظر آئے۔ ایک میں جما ہوا خون تھا اور دوسرا خالی تھا۔ کافی غور و فکر اور بہت سے دلائل کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس خالی حصہ ہی میں کوئی چیز تھی جو زندگی کے تمام اعمال کا باعث

تھی۔ مزید تصدیق کے لئے اس نے بعض زندہ جنگلی جانوروں پر آپریشن کیا اور ان کے دل کو چیر کر دیکھا تو اس کے بائیں حصہ کو ایک بخاراتی ہوا سے جو سفید کہرے کی مانند تھی اور بہت گرم تھی بھرا ہوا پایا۔ اس ہوا کے دل سے نکلتے ہی جانور فوراً مرجاتا۔ اب حی کو یقین ہو گیا کہ یہ گرم بخاراتی ہوا (جس کو قدیم حکما اور فلاسفہ کی اصطلاح میں روح حیوانی سے موسوم کیا جاتا ہے) زندگی کا اصل سرچشمہ اور محرک ہے۔ اسی روح حیوانی کو اس نے اپنی ماں ہرنی کی اصل حقیقت سمجھ لیا اور اس کا مردہ جسم اس کی نظر میں ایک شکستہ اور فرسودہ آلے کی طرح حقیر ہو گیا۔ جب وہ سڑنے اور بو دینے لگا تو اس کی بیزاری اور بڑھ گئی لیکن اس کی سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ اس کا کیا کرے۔ آخر اس نے دو کوّوں کو لڑتے دیکھا۔ ایک کوّے نے دوسرے کو مار ڈالا اور اس کی مردہ لاش کو ایک گڑھا کھود کر چھپا دیا۔ حی کو اس کا یہ طریقہ بہت پسند آیا اگرچہ اپنے ساتھی کو مار ڈالنے کے فعل کو اس نے بہت برا سمجھا (یہ اس کے اندر اخلاقی شعور پیدا ہونے کا ثبوت تھا) بہرحال اس نے کوّے کی دیکھا دیکھی ہرنی کے مردہ جسم کو بھی زمین میں دفن کر دیا۔

اس درمیان میں وہ آگ سے واقف ہو چکا تھا۔ روح حیوانی کی گرمی اور قوت و اقتدار کے پیش نظر اسے خیال ہوا کہ شاید

وہ آگ کے جوہر ہی سے ہے یا اس سے مشابہ کوئی چیز ہے۔ چونکہ آگ میں اور اجسام سماوی میں اسے کچھ ظاہری مشابہت معلوم ہوتی تھی اس لئے حی ابن یقظان نے سمجھا کہ روح حیوانی جواہر سماویہ سے بھی کچھ مماثلت اور مشارکت رکھتی ہے۔

قصہ مختصر زندہ اور مردہ جسموں کی چیر پھاڑ کرتے کرتے وہ علم تشریح میں بڑے ماہرین کے درجہ کو پہنچ گیا۔

اب اس کی ساری محبت روح حیوانی سے وابستہ ہوگئی۔ وہ جانتا تھا کہ یہی روح حیوانی اس کی ماں ہرنی کے تمام افعال وحرکات کا منبع اور سرچشمہ تھی۔ روح حیوانی کی دریافت اس کی سائنٹفک تحقیقات کا پہلا کارنامہ تھی۔

نیچر اور حقائق اشیاء پر غور و فکر

اب اس نے اپنے گرد و پیش مختلف اشیاء پر غور کرنا شروع کیا حیوانات اور نباتات کی مختلف انواع دریافت کیں اور پھر ان کے اعمال و افعال کی یکسانیت اور مشابہت کی بنا پر ان کو ایک وحدت قرار دیا۔ چونکہ اپنی ماں ہرنی کے سلسلہ میں وہ دیکھ چکا تھا کہ یہ اعمال و افعال روح حیوانی سے صادر ہوتے ہیں اس لئے اس نے کل انواع حیوانات کو ایک ہی روح حیوانی کا حامل قرار دیا۔ اسی طرح تمام انواع نباتات کو روح حیوانی سے ملتی جلتی ایک چیز روح نباتاتی کا حامل سمجھا۔

بے جان اجسام مثلاً پتھر، پانی، مٹی، ہوا وغیرہ کے ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے رہنے سے اس نے نتیجہ نکالا کہ یہ ساری چیزیں بھی حقیقت میں ایک ہی ہیں۔

پھر اس نے حیوانات، نباتات اور بے جان اور بے نمو اجسام کو ملا کر غور کرنا شروع کیا۔ ان میں جو چیز مشترک تھی وہ ان کا جسم ہونا تھا۔

چنانچہ اس نے جسم کو اپنے غور و فکر کا مرکز بنایا اور مادّہ اور صورت کے دو اوصاف میں اس کا تجزیہ کیا۔ مادّہ وہ پہلو ہے جس میں تمام اجسام مشترک ہیں۔ صورت ان اوصاف یا خواص کی نمایندہ ہے جن کی بنا ہر ایک جسم دوسرے جسم سے ممتاز ہوتا ہے۔

اس وقت تک اس کی عمر اٹھائیس سال کی ہو چکی تھی۔ اب اس نے اجسام سماوی پر غور کرنا شروع کیا۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ جسم سماوی محدود اور مدور ہے۔

ذات واجب الوجود کی دریافت اور اس کے مشاہدہ کی کوشش

آخر اپنے گرد و پیش نت نئے واقعات کے رونما ہونے اور ایک صورت کے دوسری صورت میں تبدیل ہوتے رہنے سے وہ ایک غیر مادّی فاعل یا ہستی واجب الوجود کے عقیدہ تک

پہنچا اور اس کی قدرت کے نتائج سے اس کی صفات کا ملہ کو اخذ کیا۔
اس وقت تک وہ اپنی عمر کی پینتیس منزلیں طے کر چکا تھا۔

غیر مادی فاعل یا ہستی واجب الوجود کے علم سے اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ خود اس کے اندر ایک غیر مادی ذات (اس کی مخصوص صورت یا روح انسانی) ہے جو اس علم کا ذریعہ ہے۔

یہ ذات غیر مادّی ہونے کی وجہ سے دائم البقا ہے اس لئے کہ فساد اور اضمحلال جسم کی صفات میں سے ہیں اور یہ غیر مادّی ذات ان کی دسترس سے باہر ہے۔

جسم سے جدا ہونے کے بعد اس کی کیا حالت ہوگی اس کے متعلق وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اگر اس نے ذات واجب الوجود کو اپنی اس زندگی میں پہچانا ہے اور اس کے مشاہدہ میں منہمک رہی ہے تو آخرت میں بھی اس کی یہ حالت برقرار رہے گی اور مشاہدۂ حق کی لذتیں باقی رہیں گی بلکہ بڑھ جائیں گی۔ اگر اس نے اس زندگی میں مشاہدۂ حق سے اعتراض کیا ہے اور دنیاوی لذتوں کی خاطر اسے جان بوجھ کر ٹھکرایا ہے تو آخرت میں جسمانی لذتوں کے ختم ہو جانے کے بعد وہ [illegible] ہوگی اور مشاہدۂ حق سے محرومی کی حسرتیں اور اذیتیں۔

اسی سلسلہ میں اس نے عالم کے قدیم یا حادث ہونے پر غور کیا مگر کسی نتیجہ پر نہ پہنچ سکا۔

اب اس کی تمامتر توجہ اور محبت ہستی واجب الوجود پر مرکوز ہو چکی تھی۔ وہ جہاں تک ممکن ہوتا اس کے دھیان میں اور اس کی معرفت کے حصول کی کوشش میں لگا رہتا۔ یہی اس کی زندگی کا مقصد بن گیا تھا اور اسی کو وہ اپنی زندگی کی سب سے بڑی سعادت اور مسرت سمجھتا تھا۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اس نے اپنی زندگی کا سہ گونہ پروگرام مرتب کیا جو تین اقسام کے تشبّہ پر مشتمل تھا:۔

(۱) جسم کی بقا کے لئے غیر ناطق حیوانوں کا تشبّہ کیونکہ جسم میں وہ ان کے مشابہ تھا۔

(۲) روح حیوانی کی بقا کے لئے اجسام سماوی کا تشبہ کیونکہ اس کے خیال میں دونوں ایک ہی جوہر سے تھے۔

(۳) اپنے غیر مادی جوہر کی بقا کے لئے اخلاق الٰہیہ کا تشبہ کیونکہ اس کا خیال تھا کہ اپنے غیر مادّی جوہر میں وہ ہستی واجب الوجود سے مشابہ ہے۔ تیسرا تشبّہ مقصود بالذات تھا۔ دوسرا تیسرے کے لئے اور پہلا دوسرے کی خاطر ضروری تھا۔

اسی سلسلہ میں اس نے اپنے لئے ایک تفصیلی اعمال کا خاکہ مرتب کیا۔ نیز کھانے پینے کے حدود اور شرائط متعین کئے۔

اس پروگرام پر عمل کرنے سے اور بالخصوص تیسرے تشبہ کے ذریعہ تحسین کا تقاضا تھا کہ جسم اور جسمانیات سے حتی الامکان

پہنچا اور اس کی قدرت کے نتائج سے اس کی صفات کاملہ کو اخذ کیا۔
اس وقت تک وہ اپنی عمر کی پینتیس منزلیں طے کر چکا تھا۔

غیر مادی فاعل یا ہستی واجب الوجود کے علم سے اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ خود اس کے اندر ایک غیر مادی ذات (اس کی مخصوص صورت یا روح انسانی) ہے جو اس علم کا ذریعہ ہے۔

یہ ذات غیر مادّی ہونے کی وجہ سے دائم البقا ہے اس لئے کہ فساد اور اضمحلال جسم کی صفات میں سے ہیں اور یہ غیر مادّی ذات ان کی دسترس سے باہر ہے۔

جسم سے جدا ہونے کے بعد اس کی کیا حالت ہوگی اس کے متعلق وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اگر اس نے ذات واجب الوجود کو اپنی اس زندگی میں پہچانا ہے اور اس کے مشاہدہ میں منہمک رہی ہے تو آخرت میں بھی اس کی یہ حالت برقرار رہے گی اور مشاہدۂ حق کی لذتیں باقی رہیں گی بلکہ بڑھ جائیں گی۔ اگر اس نے اس زندگی میں مشاہدۂ حق سے اعراض کیا ہے اور دنیاوی لذتوں کی خاطر اسے جان بوجھ کر ٹھکرایا ہے تو آخرت میں جسمانی لذتوں کے ختم ہو جانے کے بعد وہ ـروت ہوگی اور مشاہدۂ حق سے محرومی کی حسرتیں اور اذیتیں۔

اسی سلسلہ میں اس نے عالم کے قدیم یا حادث ہونے پر غور کیا مگر کسی نتیجہ پر نہ پہنچ سکا۔

اب اس کی تمامتر توجہ اور محبت ہستی واجب الوجود پر مرکوز ہو چکی تھی۔ وہ جہاں تک ممکن ہوتا اس کے دھیان میں اور اس کی معرفت کے حصول کی کوشش میں لگا رہتا۔ یہی اس کی زندگی کا مقصد بن گیا تھا اور اسی کو وہ اپنی زندگی کی سب سے بڑی سعادت اور مسرت سمجھتا تھا۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اس نے اپنی زندگی کا سہ گونہ پروگرام مرتب کیا جو تین اقسام کے تشبّہ پر مشتمل تھا:-

(۱) جسم کی بقا کے لئے غیر ناطق حیوانوں کا تشبّہ کیونکہ جسم میں وہ ان کے مشابہ تھا۔

(۲) روح حیوانی کی بقا کے لئے اجسام سماوی کا تشبہ کیونکہ اس کے خیال میں دونوں ایک ہی جوہر سے تھے۔

(۳) اپنے غیر مادی جوہر کی بقا کے لئے اخلاق الٰہیہ کا تشبہ کیونکہ اس کا خیال تھا کہ اپنے غیر مادّی جوہر میں وہ ہستی واجب الوجود سے مشابہ ہے۔ تیسرا تشبّہ مقصود بالذات تھا۔ دوسرا تیسرے کے لئے اور پہلا دوسرے کی خاطر ضروری تھا۔

اسی سلسلہ میں اس نے اپنے لئے ایک تفصیلی اعمال کا خاکہ مرتب کیا۔ نیز کھانے پینے کے حدود اور شرائط متعین کئے۔

اس پروگرام پر عمل کرنے سے اور بالخصوص تیسرے تشبہ کے ذریعہ جس کا تقاضا تھا کہ جسم اور جسمانیات سے حتی الامکان

الگ اور بے نیاز ہو کر ذات واجب الوجود پر غور کیا جائے' حی کو اس ذات کا مشاہدہ نصیب ہوا۔ اس مشاہدہ میں اس نے ایسی لذت اور سرور محسوس کیا جس کا نہ تصور ممکن ہے نہ بیان۔ اس عالم استغراق میں اس ذات واجب الوجود کے علاوہ ساری چیزیں اس کی نظر سے اوجھل ہو گئیں حتٰی کہ اپنی ذات کا شعور بھی باقی نہ رہا۔

جب وہ اس حالت بیخودی سے لوٹا تو اسے خیال ہوا کہ اس کی ذات ذات واجب الوجود سے مختلف نہ تھی۔ اور اس علم اور مشاہدہ میں اسے ذات واجب الوجود سے اتصال حاصل تھا! اب اس کے دل میں اس مشاہدہ اور اتصال کی ایسی آرزو پیدا ہوئی کہ وہ اپنے وجود سے متنفر ہونے لگا اور پھر اسی حالت میں لوٹنے کا خواہشمند ہوا۔ اب وہ اپنے غار کی خلوت میں سر جھکائے بیٹھا رہتا اور ہر چیز سے بے خبر ہو کر ذات واجب الوجود کے مشاہدہ کی کوشش کرتا۔ جب بھوک پیاس یا دوسرے حوائج ضروریہ اسے بالکل ہی مجبور کر دیتے تو اس حالت سے باہر آتا لیکن جلد از جلد اس کی طرف لوٹنے کی کوشش کرتا۔

ان تجربات اور مشاہدات کے دوران میں اسے بہت سے حقائق معلوم ہوئے جن میں جنت دوزخ کی حقیقت اور تمام غیر مادی ذاتوں کا ذات حق سے درجہ بدرجہ صدور بھی تھا۔ ان

تجربات اور کیفیات کا الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں لیکن تمثیلوں اور استعاروں کے ذریعہ سے ابن طفیل نے ان کی کچھ حقیقت سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً غیر مادی ذاتوں کا ذات واجب الوجود سے صدور جو حی نے مشاہدہ کیا اس کی مثال ایسی تھی جیسے سورج کا عکس ایک آئینہ میں پڑ رہا ہو جو اس کے مقابل ہو۔ پھر اس سے دوسرے آئینہ میں اور دوسرے سے تیسرے آئینہ میں اور اسی طرح مختلف آئینوں سے گذر کر آخر میں متحرک پانی میں پڑے اور بہت سی شکلوں میں تقسیم ہو جائے۔

حی اور اسال کی ملاقات

حی ابن یقظان جس جزیرہ میں زندگی کے دن گذار رہا تھا اس کے قریب ایک اور زرخیز جزیرہ تھا جس میں سچے مذاہب میں سے ایک کے پیرو آباد تھے۔

اس جزیرہ میں دو صالح نوجوان تھے سلامان اور اسال۔ سلامان اس جزیرہ کا حاکم تھا اور اسال اس کا دوست سلامان مذہب کے ظاہری اور اجتماعی پہلو کو زیادہ اہمیت دیتا تھا اور اسال اس کے باطنی اور روحانی پہلو کو۔ آخر اپنی طبیعت کے رجحان کی بنا پر اسال تزکیۂ باطن کے لئے عزلت و تنہائی کی زندگی بسر کرنے حی ابن یقظان والے جزیرہ میں وارد ہوا۔ اتفاق سے ایک روز دونوں کی ملاقات ہوگئی۔ شروع میں انہوں

نے ایک دوسرے کو کچھ شبہ اور کچھ تجسس کی نظر سے دیکھا لیکن رفتہ رفتہ ایک دوسرے سے مانوس ہو گئے۔ اسال نے حی کو اپنی زبان سکھائی۔ اس طرح وہ باہم تبادلۂ خیالات کرنے لگے۔

حی نے اسال کو اپنی زندگی کے تمام حالات کہہ سنائے۔ اور اپنی معرفت اور مشاہدات کا حال بیان کیا۔ اس سے اسال کے قلب کی آنکھیں کھل گئیں۔ اسے یقین ہو گیا کہ حی ابن یقظان اللہ کے اولیا میں سے ہے۔ اور جن حقائق کا اس نے مشاہدہ کیا وہ وہی ہیں جن کو امثال کے ذریعہ سے اس کے مذہب نے بیان کیا ہے۔ پس وہ حی ابن یقظان کی تعظیم کرنے لگا اور اس کو اپنا مرشد اور رہنما سمجھنے لگا۔ اسی طرح اسال نے حی کو اپنے جزیرہ اور اس کے رہنے والوں کا حال سنایا۔ اور اپنے مذہب کے بارے میں بتایا اور عالم الٰہی جنت و دوزخ، بعث و نشور، حساب و میزان وغیرہ کے بارے میں جو اس کی تعلیمات تھیں ان کا ذکر کیا۔ حی ابن یقظان نے ان کی حقیقت کو فوراً سمجھ لیا اور جن حقائق کا اس نے مشاہدہ کیا تھا ان کے خلاف اس میں کوئی چیز نہ پائی۔ اسے یقین ہو گیا کہ وہ ہستی جس نے اس مذہب کو پیش کیا ہے اپنے بیان میں صادق ہے اور وہ اللہ کا سچا رسول ہے۔ پس وہ اس پر ایمان لایا اور اس کی رسالت کی تصدیق کی۔ پھر اسال نے اس کو عبادات

اور دوسرے ظاہری اعمال کے متعلق بتایا۔ حی ابن یقظان نے
ان کو قبول کیا اور اپنے نفس کو ان کی ادائگی کا پابند بنایا۔ لیکن
مذہب کے متعلق دو باتیں اس کے دل میں کھٹکتی تھیں۔

اول تو یہ کہ اس رسول نے عالم الٰہی اور جنت و دوزخ
وغیرہ کے متعلق اکثر باتوں کو مثالوں اور استعاروں کے ذریعہ
سے کیوں بیان کیا۔ کھول کر کیوں نہ بیان کیا۔

دوسرے یہ کہ اس نے طلب دنیا اور دوسرے بہت سے
دنیاوی امور میں حصہ لینا کیوں جائز قرار دیا۔ اس کے خیال میں
صحیح یہ تھا کہ انسان اپنی تمام تر زندگی کو مشاہدہ حق کے لئے
وقف کر دے۔ صرف قوت لایموت کی حد تک غذا سے سروکار
رکھے۔ جمع مال اور انفرادی ملکیت کو اپنے لئے ناجائز سمجھے۔

یہ دو شبہات اس مروجہ مذہب کے متعلق اس کے دل
میں پیدا ہوئے۔ اس وقت وہ ان امور کے بارے میں مذہب
کی حکمت کو نہیں سمجھ سکا۔ لیکن بعد کو اسے اپنے ان شبہات کا جواب
مل گیا۔ وہ اس طرح کہ اس نے اور اسال نے باہم یہ طے کیا
کہ دوسرے آباد جزیرہ میں چل کر وہاں کے لوگوں کو باطنی حقائق
سے آگاہ کیا جائے۔ اور ان کو معرفت و مشاہدہ حق کا شوق دلایا
جائے۔ چنانچہ وہ دونوں اس جزیرہ میں پہنچے اور حی ابن یقظان
نے وہاں کے لوگوں کو حکمت کے وہ اسرار بتانا شروع کئے

جو اس پر منکشف ہوئے تھے۔ لیکن اس نے دیکھا کہ ان لوگوں میں ظاہر سے بلند ہونے اور حقائق کو سمجھنے کی صلاحیت ہی نہیں۔ اسرار کے بیان کرنے سے ان کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا بلکہ اس سے ان کا ذہن غلط فہمیوں اور انتشار میں مبتلا ہوتا ہے۔ دوسرے وہ امور دنیا میں اس قدر منہمک اور دنیا طلبی کے ایسے گرویدہ ہیں کہ ان کی زندگی بالکل چوپایوں کی سی ہے۔ آخرت کی فلاح اور مشاہدۂ حق کی طرف ان کو کوئی رغبت نہیں۔

ان تجربات سے اسے اپنے پچھلے شبہات کا جواب مل گیا۔ اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ رسولوں نے جو راستہ اختیار کیا اسی میں حکمت ~~تھا~~ پوشیدہ ہے۔

غرض حی ابن یقظان نے سمجھ لیا کہ ان لوگوں کے لئے وہی طریقہ بہتر ہے اور اسی میں ان کی نجات ہے جس پر کہ وہ ہیں۔ اس لئے اس نے اور اسال نے ان لوگوں سے معذرت کی اور انہیں ہدایت کی کہ وہ اپنے اسی طریقہ اور اسی مذہب پر قائم رہیں۔ اس کے بعد دونوں نے پہلے جزیرہ کی راہ لی اور وہاں پہنچ کر دونوں اللہ کی عبادت اور اس کے مشاہدہ اور وصال کی لذتوں میں دن گذارنے لگے یہاں تک کہ ان کو موت آگئی۔

باب سوم

حی ابن یقظان کا فلسفہ

خدا

کتاب اور مصنف کے متعلق ضروری باتیں جان لینے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس فلسفہ پر ایک نظر ڈال لی جائے جس کو ابن طفیل نے "حی ابن یقظان" میں بیان کیا ہے۔ سب سے پہلے ہم فلسفہ کی مشہور تثلیث، خدا، روح اور عالم کے متعلق ابن طفیل کا نظریہ بیان کریں گے پھر دوسرے متعلقہ مباحث پر نظر ڈالیں گے

ثبوت باریتعالیٰ ابن طفیل خدا یا ہستی واجب الوجود کے ثبوت میں مندرجہ ذیل دلائل سے کام لیتا ہے۔

۱- ہر حادث کے لئے ایک محدث کا (جو اسے پیدا کرے یا وجود میں لائے) ہونا ضروری ہے۔

عالم کے تمام اجسام میں تغیر و تبدل رونما ہوتا رہتا ہے۔ وہ ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت اختیار کر لیتے ہیں۔

ان تبدیلیوں یا حادثات کے لئے بھی کوئی فاعل یا محدث ہونا چاہئے۔

اب اگر وہ فاعل یا محدث کوئی مادّی جسم ہے تو وہ بھی تغیر و تبدل اور حدوث سے بری نہ ہوگا۔ اس کی تبدیلیوں اور حادثات کی تشریح کے لئے ایک اور فاعل یا محدث فرض کرنا پڑیگا۔ اور اگر وہ بھی کوئی مادّی وجود ہوا تو اس کو پھر ایک فاعل یا محدث کی ضرورت پڑے گی۔

غرض یہ سلسلہ لا متناہی طور پر بڑھتا چلا جائے گا اور عقل ایسے لا متناہی سلسلہ کو تسلیم نہیں کرتی۔

اس لئے ماننا پڑے گا کہ تمام اجسام کے حادثات اور تغیرات کی تشریح کے لئے ایک غیر مادّی فاعل ہونا لازمی ہے۔

یہی غیر مادّی فاعل مختار یا ہستی واجب الوجود خدا ہے۔

۳۔ دنیا کی مختلف اشیاء میں ہمیں ان کے اعمال و افعال کے لحاظ سے مختلف مدارج نظر آتے ہیں۔ بعض چیزیں ہیں جن سے کم افعال کا صدور ہوتا ہے جیسے پتھر، مٹی، پانی وغیرہ۔ بعض میں نسبتاً زیادہ افعال نظر آتے ہیں جیسے نباتات۔ اور بعض میں بہت زیادہ افعال دکھائی دیتے ہیں جیسے حیوانات۔

ایسا کیوں ہے؟ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ان اشیاء کی صورتیں[1] (نیچر یا روح) مختلف ہیں۔ اسی اختلاف سے افعال و

---

[1] صورت اور مادّہ دو فلسفیانہ اصطلاحیں ہیں جن کی تشریح آگے آئے گی۔ یہاں صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ مادّہ وہ پہلو ہے جس میں (باقی نوٹ برصفحہ آئندہ)

اعمال کا اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ لیکن کیا درحقیقت ہم نے اشیاء کی صورت، روح یا نیچر کو دیکھا ہے۔ کیا ہم نے برف یا آگ یا نباتات یا حیوانات میں کوئی صورت پائی ہے جس سے ان کے افعال صادر ہو رہے ہوں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم نے صرف ان افعال ہی کو دیکھا ہے اور ان کی بناء پر متعلقہ صورت یا روح یا نیچر فرض کر لی ہے۔ اگر ہم آگ میں برف کے افعال دیکھتے تو برف میں آگ کی صورت فرض کر لیتے اور اسی طرح اس کے برعکس۔ پس کسی جسم کی صورت ذہن میں قائم کرنے کے صرف یہ معنی ہیں کہ اس جسم میں کچھ خاص قسم کے افعال و اعمال کی استعداد ہے۔ ان افعال کا کوئی لازمی تعلق جسم یا جسم کے اندر کسی صورت سے نظر نہیں آتا۔[1] دوسرے الفاظ میں یہ افعال جو جسم سے صادر ہوتے ہوئے معلوم

(بقیہ نوٹ صفحہ گزشتہ) تمام اجسام یکساں ہیں اور صورت وہ پہلو ہے جس کی بنا پر ایک جسم دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے۔ صورت ہی ہے جو کسی چیز کے امتیازات خصوصیات اور افعال وغیرہ کی ذمہ دار ہے۔

[1] یہاں ابن طفیل دور جدید کے مشہور متشکک فلسفی ڈیوڈ ہیوم کے نظریۂ علت و معلول کی پیش بینی کر رہا ہے۔ ہیوم کے نزدیک ہم علت و معلول میں کوئی رشتہ لزوم نہیں پاتے۔ نہ علت میں کوئی ایسی قوت پاتے ہیں جو معلول کو پیدا کرنے کی ذمہ دار ہو۔ (تفصیلات کے لئے دیکھئے *Hume's Treatise on Human Nature, Part III, Sec. II*

ہوتے ہیں حقیقت میں اس کے نہیں ہوتے بلکہ کسی اور فاعل کے سبب ہوتے ہیں اور یہ فاعل حقیقی خدا ہے۔

۳۔ ابن طفیل کی تیسری دلیل صوفیانہ مشاہدہ اور مکاشفہ پر مبنی ہے ابن طفیل کا دعویٰ ہے کہ ایک خاص طرح سے ریاضت اور مجاہدہ کرنے کے بعد سالک کو وہ انوار اور حقائق نظر آتے ہیں جن میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔ اس مشاہدہ ہی سے اس کو کامل ایمان اور حق الیقین نصیب ہوتا ہے لیکن اس تجربہ اور مشاہدہ کی حیثیت ذاتی ہے اس لئے کہ ان تجربات کو نہ الفاظ اور عبارتوں میں بیان کیا جاسکتا ہے اور نہ بیان کرنے سے دوسرا ان کی حقیقت کو سمجھ سکتا ہے۔

۴۔ عام طور سے عالم کا قدیم ہونا خدا کے عقیدہ کے منافی سمجھا جاتا ہے۔ اگر عالم قدیم ہے تو پھر اس کے لئے خدا کے وجود کی کیا ضرورت رہتی ہے۔ ابن طفیل کے دلائل وجود باری تعالیٰ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عالم کے حادث ہونے یا قدیم ہونے سے یکساں طور پر وجود باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

أ۔ اگر عالم حادث ہے تو ظاہر ہے کہ اس کے لئے ایک محدث کا ہونا ضروری ہے اور اس محدث یا فاعل کا غیر مادّی ہونا لازمی ہے اس لئے کہ اگر وہ جسم ہوا تو کسی اور فاعل کا محتاج ہوگا۔ اور وہ فاعل کسی تیسرے کا۔ اس طرح سے یہ سلسلہ لامتناہی حد تک بڑھتا چلا جائے گا جس کو عقل منظور نہیں کرتی۔

ب۔ اگر عالم قدیم ہے تو اس کی حرکت بھی قدیم ہوگی۔ قدیم حرکت

ہم معنی ہے لامتناہی حرکت کی۔ اب عالم جو محدود[1] ہے اس لامتناہی حرکت کا فاعل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ محدود سے محدود نتیجہ ہی برآمد ہوگا۔ لہذا وہ قوت جو عالم کو حرکت دے رہی ہے کسی جسم میں نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر جسم محدود ہوگا[2]۔ پس ماننا پڑے گا کہ وہ ایک ایسے فاعل کے سبب سے ہے جو غیر مادی ہے یعنی خدا۔

عالم کے قدیم فرض کرنے پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ جب خدا بھی قدیم ہے اور عالم بھی قدیم تو خدا عالم کے حادثات کا فاعل کیونکر ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب ابن طفیل ایک بڑی دلچسپ مثال سے دیتا ہے۔ فرض کیجئے ایک ہاتھ ہے جو ہمیشہ سے گردش کر رہا ہے۔ اس ہاتھ میں ایک گیند ہے۔ وہ بھی اس ہاتھ کے ساتھ ہمیشہ سے گردش میں ہے۔ اب اگرچہ ہاتھ کی گردش گیند کی گردش سے مقدم نہیں لیکن پھر بھی اس کا باعث ہے۔ یعنی ہاتھ کی حرکت بالذات ہے اور گیند کی حرکت مستعار اور ماخوذ یہی تعلق حرکت عالم اور فاعل مختار میں ہو سکتا ہے۔

اب دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ خدا کو حرکت عالم کا سبب مان بھی لیا جائے لیکن قدیم ہونے کے لحاظ سے عالم خدا کا

---

[1] و [2] عالم اجسام اور ہر جسم کے محدود ہونے کے متعلق ابن طفیل کا استدلال آگے آئے گا۔

حریف اور مد مقابل ٹھرتا ہے۔ اس کا جواب ابن طفیل کے پاس یہ ہے کہ عالم خدا سے غیر کوئی چیز نہیں۔ اسی کی ذات کا ظہور اور اسی کے نور کا پرتو ہے[1] اس لئے اس کو قدیم مان لینے سے کوئی دوئی لازم نہیں آتی۔

صفات باری تعالیٰ

گزشتہ بحث سے یہ واضح ہو چکا کہ وہ محدث یا فاعل مختار غیر مادّی ہے۔ اگر وہ مادّی ہستی ہوگا تو اس کے لئے کسی دوسرے محدث یا فاعل کو فرض کرنا لازم ہوگا۔

وہ واجب الوجود ہے۔ عالم اور اس کے حادثات کی توجیہ اور تشریح کے لئے اس کا ماننا لازم ہے۔

وہ قدیم ہے اس لئے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو پھر اس کے لئے کسی محدث کی ضرورت ہوگی اور ایک لامتناہی سلسلہ چلے گا جو عقلاً قابل قبول نہیں۔ وہ فاعل حقیقی ہے۔ تمام اعمال افعال اور خواص دراصل اسی کی طرف سے ہیں۔

وہ حسن و جمال میں کامل ہے اس لئے کہ جو کچھ حسن و جمال نظر آتا ہے وہ اسی کا ادنیٰ پرتو ہے۔

وہ غیر محدود علم، ارادہ اور قوت کا مالک ہے اس لئے کہ بغیر ان صفات کے اتنی وسیع کائنات کو چلانا ممکن نہ تھا۔

---

[1] اس عقیدہ کی توضیح و تشریح آگے آئے گی۔

وہ بے پایاں رحم وکرم والا ہے اس لئے کہ وہی سب کو پالتا ہے اور سب کی ضروریات کا کفیل ہوتا ہے۔

وہ بے نیاز ہے۔ سب اس کے محتاج ہیں وہ کسی کا محتاج نہیں۔ غرض ہستی واجب الوجود تمام صفات کاملہ کی حامل ہے۔ اس لئے کہ نقص اور غیر کمال کی تمام صفات اپنے اندر ایک منفی اور عدم وجود کا پہلو رکھتی ہیں۔ غیر کامل کیا ہے ؟ کمال کا عدم۔ جو ہستی ہمہ اثبات اور خالص وجود ہو وہ کس طرح اس میں شریک ہوسکتی ہے [1]

خدا اور روح کا تعلق

خدا غیر مادی ہستی ہے اور روح بھی ایک غیر مادی حقیقت۔ جس طرح سورج سے روشنی ظاہر ہوتی ہے اسی طرح روح کا خدا کی ہستی

---

[1] یہاں یہ بیان کر دینا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ ڈیکارٹ اور سینٹ انسلیم نے تصور کمال سے ذات کامل کی ہستی کو اخذ کیا تھا۔ ابن طفیل ہستی خداوندی سے اس کی صفات کمال کو اخذ کرتا ہے۔ دونوں دلیلیں مختلف ہونے کے باوجود اپنے بانیوں کے ذہن کی ندرت اور اچھوتے پن کا ثبوت پیش کرتی ہیں۔
(ڈیکارٹ اور انسلیم کے دلائل کی تفصیلات کے لئے دیکھئے۔

1. Meditations on the First Philosophy (Meditation III) by Descartes. 2. History of Medieval Philosophy — M. De Wulf P. 123

سے صدور ہوتا ہے۔ روح کے صادر ہونے کے یہ معنی نہیں
کہ کوئی چیز ذات الٰہی سے کم ہو کر جسم میں داخل ہو جاتی ہے بلکہ روح
ایک امر الٰہی ہے جو جسم سے متعلق ہو جاتی ہے اور اس سے اس
طرح متحد ہو جاتی ہے کہ خیال میں بھی اس کو جدا نہیں کیا جا سکتا۔
اس روح کا خدا کی طرف سے جسموں پر برابر فیضان ہوتا رہتا
ہے۔ روح جو ایک امر الٰہی یا فیضان الٰہی ہے اس کا تعلق
ذات خداوندی سے بہت ہی انوکھا ہے۔ نہ تو یہ کہنا درست ہے کہ
وہ خدا ہے اور نہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ خدا سے مختلف ہے۔ جس
طرح سورج کا عکس کسی آئینہ میں پڑتا ہے۔ تو نہ یہ کہا جا سکتا ہے
کہ وہ سورج ہے نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ آئینہ ہے۔ نہ وہ ان
دونوں سے بالکل ہی مختلف ہے۔

اس کے علاوہ جس طرح سورج کی روشنی کا انعکاس مختلف
جسموں میں ان کی صلاحیت کے مطابق مختلف طور پر ہوتا ہے اسی
طرح اس روح کا اثر مختلف جسموں میں ان کی استعداد کے فرق
کے مطابق مختلف نظر آتا ہے۔

روح کی ذات الٰہی سے مشابہت یا یگانگت ابن طفیل کے
نزدیک دو دلیلوں پر مبنی ہے:۔

اوّل تو ذات الٰہی جو ایک غیر مادّی وجود ہے اس کا علم حاصل
ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ذات الٰہی ہمیں حاصل ہو گئی یا اس

سے تقرب و اتصال حاصل ہوگیا۔ اب یہ تقرب اور اتصال جسم کو تو حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے ماننا پڑے گا کہ ہمارے اندر بھی ایک غیر مادّی ذات ہے جو اس علم اور اتصال کا ذریعہ ہے۔ غیر مادّی ہونے میں وہ ذات حق سے مشابہ ہے۔

دوسری دلیل صوفیانہ مشاہدہ اور مکاشفہ پر مبنی ہے مشاہدۂ حق میں استغراق کی حالت سے واپسی پر ایک صوفی کو اس بات کا تیقن ہو جاتا ہے کہ اس کی ذات ذات حق سے جدا کوئی چیز نہیں۔

صورت یا روح کے خدا سے صدور کے مدارج ابن طفیل کے صوفیانہ مشاہدات کی روشنی میں

یہاں ابن طفیل نوفلاطونی عقیدۂ صدور (Emanation) کا تبع نظر آتا ہے۔ نیز ابن سینا کے اس عقیدہ سے متفق معلوم ہوتا ہے کہ ایک سے ایک ہی کا صدور ممکن ہے۔ لیکن وہ لفظ بہ لفظ ان کے نظریوں کی پابندی نہیں کرتا۔ وہ اپنے تجربہ اور مشاہدہ سے ان کے مرکزی مفہوم کی تائید کرتا ہے لیکن تفصیلات میں اپنے آپ کو ان کا پابند نہیں بناتا۔ اپنے تجربات اور مشاہدات وہ وہ حی ابن یقظان کی وساطت سے پیش کرتا ہے جن کا خلاصہ یہ ہے۔

اس نے استغراق محض اور فنائے تام کی حالت میں فلک اعلیٰ کی غیر مادّی ذات یا صورت کا مشاہدہ کیا۔ یہ نہ ذات حق تھی نہ

نفس فلک تھی نہ ان دونوں سے مختلف کوئی چیز تھی۔ اس نے اس کو ذاتِ حق کے مشاہدہ میں مصروف پایا اور اس میں ایسا حسن و کمال اور ایسی لذت و فرحت دیکھی جو نہ لفظ و بیان میں آسکتی ہے نہ تصور و خیال میں۔ اسی طرح اس نے یکے بعد دیگرے ہر فلک کی غیر مادّی ذات کا مشاہدہ کیا اور ویسا ہی حسن و کمال اور لذت و سرور پایا۔ اور آخر میں اس نے عالم کون و فساد کی غیر مادّی ذات کا مشاہدہ کیا جو اگرچہ ایک تھی لیکن اس میں کثرت کا گمان ہوتا تھا۔ اور اس کا ہر جزء جو بہ ظاہر ایک الگ ذات معلوم ہوتا تھا ذات واحد الحق کی ثنا و صفت بیان کرنے میں مصروف تھا۔ ان ذاتوں میں بھی ویسا ہی کمال اور حسن اور لذت و سرور نظر آرہا تھا جیسا کہ قبل والی ذاتوں میں۔

ان ذاتوں کے ذاتِ حق سے صدور کی مثال ایسی تھی جیسے سورج کی روشنی پہلے ایک آئینہ میں جو سورج کے مقابل ہو پڑے اور اس میں سورج کا عکس نظر آئے۔ اب اس آئینہ سے دوسرے آئینہ میں اور دوسرے سے تیسرے میں، غرض یکے بعد دیگرے مختلف آئینوں میں ہوتا ہوا یہ عکس متحرک پانی پر پڑے جس کی وجہ سے اس میں تعدد اور کثرت آجائے۔ اب ان تمام عکسوں میں اگرچہ سورج ہی کی روشنی اور صورت جلوہ گر ہے لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ سورج ہی ہیں۔ نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ آئینہ

ہیں۔ نہ وہ سورج اور آئینوں سے مختلف کوئی چیز ہیں۔ ان میں اور سورج میں ایک اچھوتا اور انوکھا تعلق ہے۔ جب ان کی اصل پر نظر کی جائے گی تو ان کو سورج سے منسوب کیا جائے گا اور ان کی کثرت سورج کی وحدت میں گم ہو جائے گی۔ اور جب ان آئینوں پر نظر ہو گی جن میں وہ منعکس ہو رہے ہیں تو ان پر سورج سے مختلف ہونے کا اور کثرت کا حکم لگایا جائے گا۔ یہی حال غیر مادّی صور یا روحوں کے ذات حق سے تعلق کا ہے۔

مختلف صور کے ذات حق سے صدور کے متعلق بعض ذہنوں میں یہ منطقی شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ ذات حق واحد ہے اور صورتیں کثیر۔ کثرت کا کس طرح واحد سے صدور ہو سکتا ہے یا واحد کس طرح کثرت میں جلوہ گر ہو سکتا ہے۔

اس شبہ کا ایک جواب تو سورج اور آئینوں کی تمثیل میں آ گیا۔ لیکن ابن طفیل اس کا ایک اور مبصرانہ جواب دیتا ہے اور وہ یہ ہے:

کثرت اور وحدت کے یہ تصورات مادّی اجسام ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ عالم الٰہی پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ عالم الٰہی کے متعلق اگر ہم ان الفاظ کو استعمال کریں تو اس میں مادّیت کا کوئی پہلو آ جانا ضروری ہے درآں حالیکہ عالم الٰہی مادّیت اور اس کے تمام لوازمات سے بالکل پاک ہے۔ جو چیز اس عالم مادّی

میں ناممکن اور ناقابل تصور ہے وہ عالم الٰہی میں حقیقت رکھتی ہے۔
اس کے علاوہ مادّی اجسام کے متعلق ہی وحدت اور کثرت کا تصفیہ کرنا دشوار ہے۔ ایک جسم ہی پر نظر ڈالئے۔ اپنے اعضا اور اجزا کے لحاظ سے اس میں بے شمار کثرت نظر آئے گی لیکن ان کے باہم منسلک اور مربوط ہونے کے لحاظ سے وہ واحد معلوم ہوگا۔ یہی حال کل عالم اجسام کا ہے۔ ایک نقطۂ نظر سے اس میں بے حد و حساب کثرت ہے۔ دوسرے نقطۂ نظر سے وہ ایک عظیم جسم ہے۔ جب مادّی اجسام کا یہ حال ہے تو پھر عالم روحانی کے متعلق ہم کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ واحد ہے یا کثیر۔

خدا اور مادّی عالم کا تعلق

اوّل تو خدا وہ فاعل حقیقی ہے جو مادّی عالم یا عالم اجسام کے تمام حوادث اور تغیرات کا ذمہ دار ہے۔
دوسرے ہر جسم (اور اس لئے عالم اجسام بھی) مادّہ اور صورت پر مشتمل ہے۔ مادّہ کا انحصار صورت پر ہے[1] اگر صورت نہ ہو تو مادّہ بھی نہ ہو۔ اور صورت ذات حق سے ماخوذ ہے۔ اس لئے یہ

---

[1] روح کے متعلق ابن طفیل کے تصورات سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اسپنوزا یا بعض دوسرے جدید فلسفیوں کی طرح روح کی ہمہ گیری (Panpsychism) کا قائل ہے۔ حوالوں کے لئے دیکھئے۔ Ethics

کہنا غلط نہ ہوگا کہ مادّی عالم کلُ کا کلُ ذاتِ حق سے ماخوذ ہے۔
غرض مادّی عالم کی ذات۔ ذاتِ حق کے مقابل یا اس کی حریف کوئی ہستی نہیں۔ بلکہ اسی کی صفات کا ظہور اور اسی کے نور کا انعکاس ہے۔

(Bk. II; prop. 7) – Spinoza; Introduction to Philosophy (Chap. I; Sec. 5) – Freidrich Paulsen.

باب چہارم

روح

روح یا صورت

جسم کی حقیقت دو معنی یا خصوصیات پر مشتمل ہے۔ ایک وہ جس میں تمام اجسام مشترک اور ایک دوسرے سے ناقابل امتیاز ہیں اور وہ ہے جسمیت محض (یا مادّہ تمام اوصاف و خصوصیات سے معرّا) دوسرے وہ معنی یا خصوصیت جو جسمیت محض پر زائد ہوتی ہے اور ہر جسم کو ایک خصوصیت اور انفرادیت بخشتی ہے۔ اسی کی وجہ سے لوہا لوہا ہے اور پتھر پتھر۔ اور وہ ہے ان کی صورت یہی صورت ہر چیز کے افعال اور تمام امتیازی خصوصیات کا منبع ہے۔ یہی صورت ہے جس کو عام بول چال میں روح کہا جاتا ہے[1]

صورت کے مدارج

جسموں میں اعمال و انفعال اور خواص کے لحاظ سے جو تفاوت نظر آتا ہے یہ ان کی روح یا صورت ہی کی وجہ سے ہے۔ حیوانی افعال حیوان کی صورت یا روح کی وجہ سے ہیں۔ نباتاتی افعال

نباتات کی صورت یا روح کا نتیجہ ہیں۔ اور بے جان اجسام کے افعال ان کی صورت یا روح (عرف عام میں فطرت) کے رہین منت ہیں۔

بعض اجسام میں ان کی جسمیت پر ایک ہی صورت کا اضافہ ہوتا ہے جیسے ہوا، پانی، مٹی وغیرہ۔ ان کی صورت خفت ثقل ٹھنڈک وغیرہ پر مشتمل ہوتی ہے۔

بعض اجسام میں اوّل الذکر کی صورت بھی موجود ہے اور اس کے علاوہ ان کی مخصوص صورت کا اضافہ ہے۔ جیسے نباتات کہ ان میں ثقل وغیرہ تو موجود ہی ہیں۔ مزید براں ان کی مخصوص صورت بھی ہے جس کی وجہ سے ان میں تغذیہ اور نمو کے افعال پائے جاتے ہیں۔

اسی طرح حیوانوں میں بے جان اشیاء اور نباتات کی صورتیں بھی ہیں اور ان کے علاوہ ان کی اپنی مخصوص صورت بھی پائی جاتی ہے یعنی حرکت اور احساس۔

انسان میں بے جان اشیاء نباتات، حیوانات تینوں کی صورتیں بھی پائی جاتی ہیں اور ان کے علاوہ مخصوص انسانی صورت بھی جس کی بنا پر عقل و استدلال اور علم و معرفت کا ظہور ہوتا ہے۔

عرف عام میں انسان کی اس غیر مادی مخصوص صورت ہی کو

روح کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہی روح انسان کو دوسرے حیوانوں سے ممتاز کرتی ہے اور اسی کے ذریعہ سے اس کو خدا کی معرفت اور اس سے اتصال حاصل ہوتا ہے۔

صورت کے مدارج اور تفاوت کی اصل

اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ بے جان اجسام کی فطرت سے لیکر انسان کی عاقل روح تک صورت کے مختلف مدارج پائے جاتے ہیں۔ ایسا کیوں ہے؟ اس کا جواب ابن طفیل یہ دیتا ہے کہ تمام صور کی اصل ذات واجب الوجود ہے۔ اس ذات واجب الوجود سے صور مختلفہ اس طرح صادر ہوتی ہیں جیسے سورج سے روشنی۔ جس طرح سورج اور اس کی روشنی ایک ہی ہے لیکن اجسام پر پڑ کر اس میں کثرت نظر آتی ہے اس طرح صورتوں میں بھی اصل کے اعتبار سے کوئی کثرت نہیں لیکن اجسام کی کثرت سے وہ کثیر نظر آتی ہیں۔

نیز جس طرح سورج کی روشنی باوجود ایک ہونے کے جب مختلف اجسام پر پڑتی ہے تو ان کی صلاحیتوں کے اعتبار سے اس کے انعکاس کے مختلف مدارج ہو جاتے ہیں۔ لطیف اجسام مثلاً ہوا میں سورج کی روشنی کا بالکل انعکاس نہیں ہوتا۔ کثیف اور بے قلعی اجسام میں کچھ کچھ انعکاس ہوتا ہے جیسے پتھر لکڑی وغیرہ۔ کثیف اور قلعی دار جسموں میں بہت کافی انعکاس

ہوتا ہے جیسے آئینے۔ ان آئینوں میں بھی بعض اس حد تک سورج کی روشنی کو اپنے اندر مرکوز کر لیتے ہیں کہ اس میں گرمی اور جلانے کی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس طرح روح کا تمام موجودات پر اللہ کی طرف سے فیضان ہوتا ہے مگر بعض میں عدم استعداد کی وجہ سے اس کا اثر تقریباً بالکل ظاہر نہیں ہوتا جیسے پتھر، مٹی، پانی وغیرہ بعض میں کم کم اثر ظاہر ہوتا ہے جیسے نباتات۔ بعض میں ان کی صلاحیت کی بنا پر بہت زیادہ اثر ظاہر ہوتا ہے جیسے حیوانات۔ حیوانوں میں سے بعض میں قبولیت روح کی استعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ ان میں اس کی مشابہت پیدا ہو جاتی ہے جیسے انسان۔ اور انسانوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں یہ مشابہت اتنی گہری ہوتی ہے اور یہ صورت اتنی مستحکم ہو جاتی ہے کہ ساری صورتیں اس میں کھو جاتی ہیں اور وہ ماسوا کو جلا دیتی ہے۔ یہ انبیا علیہ السلام کا درجہ ہے۔

صورت اور روح حیوانی

روح حیوانی کی دریافت کے وقت یہ معلوم ہوا تھا کہ کسی حیوان کے تمام افعال و خواص اس کی روح حیوانی کی وجہ سے ہیں۔ لیکن روح حیوانی بھی ایک جسم ہی ہے چاہے کتنا ہی لطیف ہو۔ اس لئے اس کے اندر بھی دو پہلو ہونگے۔ مادہ اور صورت۔ چونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ صورت ہی کسی جسم کے افعال اور خواص کا باعث

ہوتی ہے اس لئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ روح حیوانی کی صورت ہی اس کے تمام افعال و اعمال کی ذمہ دار ہے۔

صورت یا روح اور مادی عالم کا تعلق

یہ مادی عالم مختلف قسم کے جسموں پر مشتمل ہے۔ جسم کے لئے دو پہلو لازم ہیں مادہ اور صورت۔ دونوں میں سے اگر ایک بھی کم ہو تو جسم جسم نہ ہوگا۔ اس سے ثابت ہوا کہ مادی عالم ایک طرح سے صورت پر انحصار رکھتا ہے۔ اگر صورت کا خدا کی طرف سے فیضان نہ ہوتا تو اجسام بھی وجود میں نہ آتے اور یہ مادی عالم کل کا کل معدوم ہوتا۔

لیکن یہاں یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر صورت نہ ہوتی تو کم از کم مادہ کا تو وجود رہتا ہی اس لئے کہ جسم کی ترکیب میں صورت اور مادہ دونوں شامل ہیں۔

یہ شبہ درحقیقت غلط فہمی پر مبنی ہے۔ مادہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو پہلے سے وجود رکھتا ہو۔ اور جس سے بعد میں آکر صورت مل گئی ہو۔ صورت سے پہلے اور صورت کے بغیر مادہ کا وجود ہی ناممکن تھا۔ مادہ جس میں کوئی رنگ و بو کوئی شکل کوئی انتہا اور کوئی وصف نہ ہو (اس لئے کہ یہ ساری چیزیں صورت سے ظہور پذیر ہوتی ہیں) کیا ہوگا؟ عدم محض۔ تو حقیقت یہ ہے کہ مادہ بھی صورت کے ساتھ ہی وجود میں آتا ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر وجود اصلی سے

صورتوں کا صدور ہوتے ہی مادّہ بھی وجود میں آجاتا ہے اور ان سے متعلق ہو جاتا ہے۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ مادّہ کا انحصار بھی صورت پر ہے لہذا سارا مادّی عالم اور تمام اجسام صورت پر منحصر ہوئے۔

روح انسانی | روح انسانی انسان کی مخصوص غیر مادّی صورت کا نام ہے۔ عام صورتوں کی طرح یہ بھی ایک امر ربّی یا فیضانِ الٰہی ہے۔ یہ کوئی ایسی چیز نہیں جو جسم میں پہلے رکھی ہوئی ہو یا جسم سے گھڑی ہوئی ہو بلکہ امر الٰہی کی بنا پر یہ جسم سے متعلق ہو جاتی ہے اور اس طرح اس سے متحد ہو جاتی ہے کہ عقل احساس یا تصور کسی کے ذریعہ سے اس کو جسم سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ جسم ہے اور یہ روح۔ وہ سارے جسم سے وابستہ ہوتی ہے مگر جسمانیت کی پابند نہیں ہوتی۔

روح انسانی کا انجام اور آغاز | اس عالم کون و فساد میں موت یا فنا فساد ہی کا دوسرا نام ہے۔ کسی چیز کا ایک صورت کو چھوڑ دینا اور دوسری صورت کو اختیار کر لینا ہی اس کی فنا ہے۔ پھول کی موت یہ ہے کہ وہ مٹی ہو جائے کوئلہ کی موت یہ ہے کہ وہ راکھ بنجائے۔ اس سے ظاہر ہے کہ موت یا فساد اجسام کے لئے ہے۔ جو چیز جسم نہ ہو اور جسمانیات سے بالکل منزہ ہو جیسے صورت اس میں فساد کا

تصور کیا ہی نہیں جا سکتا۔ فساد صرف جسم کو چھوتا ہے روح کو نہیں۔ اس سے ظاہر ہو گیا کہ روح غیر فانی ہے۔

اسی طرح روح انسانی کے آغاز کے متعلق ابن طفیل کا عقیدہ یہ ہے کہ جہاں تک اس کی اصل کا تعلق ہے وہ ازلی ہے۔ جس طرح سورج کی روشنی سورج میں ہمیشہ سے موجود تھی اسی طرح روح انسانی اپنے سرچشمۂ وجود میں ہمیشہ سے ہے۔ لیکن اگر جسم سے متعلق ہونے کے اعتبار سے اس پر غور کیا جائے تو وہ ایک خاص زمانہ میں آغاز رکھتی ہے۔

روح انسانی اور معرفت الٰہی

روح انسانی ایک غیر مادّی حقیقت ہے۔ اور خدا بھی غیر مادّی وجود ہے۔ پھر روح انسانی ذات خداوندی ہی سے ماخوذ ہے۔ اس لئے انسان کے اندر ہی خدا کی معرفت اور علم کا ذریعہ ہے۔

چونکہ غیر مادی ذات کو حاصل کرنا یا اس سے قریب ہونا مادّی یا جسمانی طور پر ممکن نہیں اس لئے ذات حق سے اتصال علم ہی کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے۔ اس لئے اس کا علم ہی اس کی ذات کا حصول ہے غرض علم معرفت اور مشاہدے کے ذریعہ سے روح انسانی ذات الٰہی سے متصل اور متحد ہوتی ہے اور اسی میں اس کی سب سے بڑی سعادت ہے۔

روح انسانی کی سزا اور جزا

چونکہ روح انسانی کی عظیم ترین سعادت اور لذت و سرور ذات خداوندی کے مشاہدہ میں ہے اس لئے اگر کسی شخص نے دنیاوی زندگی میں اس کو اپنا مقصود سمجھا ہوگا اور اس کی معرفت اور مشاہدہ کی کوشش کی ہوگی تو اس کی روح بدن کو چھوڑنے کے بعد بھی اس حالت میں قائم رہے گی اور اب چونکہ مشاہدۂ حق میں جسمانی علائق اور احساسات کی رکاوٹیں بھی نہ ہونگی اس لئے روح ایسی لذت و سرور میں ہوگی جس کی کوئی انتہا نہیں۔ یہ مومن اور نیکوکاروں کا درجہ ہے۔

اس کے برخلاف جس نے اس زندگی میں جان بوجھ کر اس کے مشاہدہ سے اعراض کیا ہوگا اس کی روح موت کے بعد بھی اس محرومی کی حالت میں رہے گی۔ اب چونکہ وہ مادی دلچسپیاں اور جسمانی لذتیں بھی اس کا ساتھ چھوڑ چکی ہونگی جن کی وجہ سے اس نے جلوۂ حق سے منہ موڑا تھا اور اس کو اپنا مقصود ماننے سے انکار کیا تھا اس لئے وہ اب اپنی محرومی کو بری طرح محسوس کرے گی اور ایسی اذیت اور عذاب کی حالت میں ہوگی جس کی کوئی حد نہ ہوگی۔ یہ منکرین کی حالت ہوگی۔

کچھ لوگ ایسے ہونگے جنہوں نے اس کو اپنا مقصود تو سمجھا اور کبھی کبھی اس کے لئے کوشش بھی کی لیکن دنیاوی دلچسپیاں اور

رنگینیاں بار بار انہیں اپنی طرف کھینچ لیتی تھیں۔ جلوۂ حق سے نہ تو انہوں نے بالکل پیٹھ موڑی اور نہ اس کے حصول کی مسلسل کوشش کی۔ ان کی روحیں موت کے بعد جلوۂ حق اور مشاہدۂ حق سے ہمیشہ کے لئے محروم تو نہ ہونگی لیکن گناہوں سے مشاہدۂ حق کی صلاحیتوں کو خراب کر لینے کی بنا پر کچھ عرصہ محرومی کی تکلیفیں اٹھائینگی پھر ان تکلیفوں سے اس خرابی کی تلافی ہوجانے کے بعد یہ بھی مشاہدۂ حق کی لذتوں سے فیضیاب ہونے لگیں گی۔ یہ گنہگار مگر ایمان رکھنے والوں کا درجہ ہے۔

ان صورتوں کے علاوہ ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ کسی نے ہستی واجب الوجود کے بارے میں کچھ نہ سنا نہ اس سے کبھی واقف ہوا۔ نہ اس کو یہ معلوم کہ اس کے مشاہدے کی کیا کیفیت اور لذت ہوتی ہے۔ تو موت کے بعد اس کی روح کو کسی محرومی کا احساس بھی نہ ہوگا۔ نہ وہ کوئی تکلیف اور اذیت محسوس کرے گی۔ یہ بے عقل جانوروں کی حالت ہے اگر کوئی انسان بھی بے عقلی کے اس درجہ میں ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ ہے ابن طفیل کا آخرت کی سزا اور جزا کا نظریہ۔ اس کو وہ ایک مانوس مثال کے ذریعہ سے واضح کرتا ہے۔

فرض کیجئے کوئی شخص بصارت کے مزے سے واقف تھا۔ اب اگر اس کی بصارت قائم رہتی ہے اور اسے بے مثل حسن و

جمال کو دیکھنے کا موقع ملتا ہے تو ظاہر ہے کہ اسے اس میں بے انتہا لذت و سرور حاصل ہوگا۔ یہ پہلے گروہ کی مثال ہے۔

اس کے برخلاف کوئی شخص بصارت کی لذتوں سے واقف تھا مگر اس نے اپنی لاپرواہی سے بصارت کو ہمیشہ کے لئے کھو دیا تو اس کی اذیت اور مصیبت کا کوئی ٹھکانا نہ ہوگا۔ یہ دوسرے گروہ کی مثال ہے۔

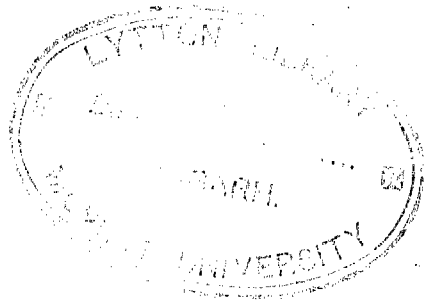
تیسری مثال اس شخص کی ہے جو بصارت کی لذتوں سے واقف تھا مگر کسی قدر بے احتیاطی سے اس نے اپنی بصارت کو نقصان پہنچا لیا۔ وقتی طور پر وہ ان لذتوں سے محروم ہو جائے گا۔ مگر کچھ تکلیف اٹھا کر، علاج یا آپریشن کے بعد اس کی بصارت لوٹ آئیگی اور وہ پھر ان لذتوں سے بہرہ اندوز ہونے لگے گا۔

چوتھی مثال اس شخص کی ہے جو پیدائشی اندھا ہے۔ وہ بصارت کی لذتوں سے کبھی واقف نہیں ہوا اس لئے ان سے محروم رہنے پر کوئی اذیت یا تکلیف بھی نہیں محسوس کرتا۔

اس بحث سے واضح ہو گیا ہوگا کہ ابن طفیل کے نزدیک انعام آخرت یا جنت مشاہدۂ حق کی لذتوں کا دوسرا نام ہے۔ اور عذاب جہنم ان سے محرومی کا مترادف۔

اس نظریہ کا ایک اور نازک پہلو بھی ہے۔ بعض لوگوں کے دل میں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ عذاب آخرت انتقام خداوندی کا

ہم معنی ہے۔ ایک شخص نے چونکہ خدا کے احکام کی خلاف ورزی
کی ہے اس لئے خدا اسے عذاب دینا چاہتا ہے۔ گویا خدا دنیاوی
حاکموں کی طرح اپنے غضب کی تسکین کے لئے سزا دیتا ہے۔
ابن طفیل اس خیال سے متفق نہیں۔ اس کے نزدیک عذاب انکار
اور اعراض کا ایک نیچرل نتیجہ ہے۔

یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی بہت ہی حسین منظر کسی کے سامنے
ہو اور وہ اس سے اعراض کرے اور اپنی آنکھیں بند کرلے۔ اب
اگر وہ اس جلوے سے محروم رہا تو کسی نے اس کو سزا نہیں دی بلکہ
یہ اس کا اختیاری فعل تھا۔

باب پنجم

عالم اجسام

ابن طفیل کا نظریۂ جسم

جب ہم اپنے گرد و پیش نگاہ ڈالتے ہیں تو سب سے پہلے ہماری نظر مادّی اجسام پر پڑتی ہے۔ اس لئے مادّی اجسام کی حقیقت کو سمجھنا اور مادّی عالم کی حیثیت کو متعین کرنا شروع سے فلسفہ کا مقصد رہا ہے۔ ابن طفیل بھی اپنے فلسفہ کی تشکیل میں نظریۂ جسم کو بہت اہمیت دیتا ہے اور اسی پر اپنے فلسفہ کی بنیاد رکھتا ہے۔ چنانچہ جسم کے متعلق اس کے خیالات حسب ذیل ہیں:-

جسم کی حقیقت دو وصفوں پر مشتمل ہے۔ ایک تو جسمیت اور دوسرے جسمیت پر زائد کوئی وصف۔

جسمیت تمام اجسام میں مشترک ہے۔ جسمیت محض کے لحاظ سے کوئی جسم دوسرے جسم سے مختلف نہ ہوگا۔ لیکن اس وصف کے لحاظ سے جو جسمیت پر زائد ہے ایک جسم دوسرے جسم سے ممتاز ہوتا ہے۔ ان ہی دو اوصاف کو جن سے جسم مرکب ہے فلسفی مادّہ اور صورت سے تعبیر کرتے ہیں۔ مادہ وہ مشترک وصف ہے جس

کے لحاظ سے تمام اجسام ایک دوسرے سے ناقابل امتیاز ہیں۔ صورت وہ وصف ہے جس کی بنا پر ایک جسم دوسرے جسم سے ممتاز و منفرد ہوتا ہے۔

مادّہ اور صورت کے فرق کو ایک مثال کے ذریعہ سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ فرض کیجئے مٹی کا ایک چوکور ٹکڑا ہے۔ اسے بگاڑ کر ایک گولے کی شکل میں لے آئیے۔ اب اگر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ان دونوں حالتوں میں کوئی چیز ہے جو قائم اور مشترک ہے یعنی مٹی۔ لیکن اس مٹی کی شکل، اس کے طول عرض اور عمق کا تناسب بدل گیا ہے۔ اسی مثال پر مادہ اور صورت کا قیاس کر لیجئے۔ مٹی جو ہر شکل میں قائم اور مشترک ہے مادّہ کی قائم مقام ہے اور اس کی شکل اور اس کی ابعاد کا تناسب جو ہر تبدیلی کے ساتھ بدل رہا ہے صورت کا قائم مقام ہے۔ یہ مثال پورے طور سے مادہ اور صورت پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ مٹی میں اور کچھ اوصاف بھی پائے جاتے ہیں مثلاً رنگ و بو چکناہٹ وغیرہ۔ اس کے برخلاف مادّہ وہ پہلو ہے جس میں کسی قسم کی کوئی خصوصیت یا صفت نہ ہو اس لئے کہ اگر کوئی صفت اس میں آ گئی تو وہ مادّہ نہ رہے گا بلکہ صورت اور مادہ کا مجموعہ یعنی جسم ہوگا۔ بہرحال اوپر کی مثال میں اگر ہم مٹی کے اور اوصاف سے قطع نظر کر لیں اور مختلف شکلوں میں اس کی تبدیلی ہی پر غور کریں تو اس سے مادہ اور صورت کے تعلق کی وضاحت میں کچھ مدد مل سکتی

ہے۔

اجسام کے مدارج بہ اعتبار صورت

اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ صورت کی بنا پر اجسام ایک دوسرے سے ممتاز اور منفرد ہوتے ہیں۔ صورت ہی ہر جسم کے امتیازات، اوصاف اور افعال کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ اب صورت کے اعتبار سے اجسام میں مختلف مدارج پائے جاتے ہیں۔ جیسے بے جان اشیاء، نباتات، حیوانات، انسان۔ انسان کی صورت سب سے زیادہ اوصاف کی حامل ہے۔ اس کے بعد حیوانات، پھر نباتات اور سب سے آخر میں بے جان اشیاء کا درجہ ہے۔ بے جان اشیاء میں بھی اگر ایسے اجسام ڈھونڈے جائیں جن کی صورت کم سے کم اوصاف پر مشتمل ہو تو ہم ابتدائی چار عناصر پر پہنچیں گے یعنی مٹی، پانی، ہوا اور آگ[1]۔ ان ہی کی مختلف ترکیب اور تناسب سے باقی اجسام بنتے ہیں۔

ان مرکب اجسام میں کبھی تو عناصر کا ایسا امتزاج ہوتا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے مکمل طور پر ہم آہنگ نہیں ہوتے۔ ایک کی

---

[1] اربعہ عناصر کا نظریہ یونانی فلسفہ سے ماخوذ ہے۔ اس کا بانی Empedocles ہے۔ حوالہ کے لئے دیکھئے۔
Ancilla to the pre-socratic Philosophers (Sec. 31) by K. Freeman.

قوت دوسرے کی قوت کو بے اثر کرنے کی کوشش کرتی ہے لیکن
مجموعی طور پر غالب اور قوی عنصر کی صورت کا اثر نمایاں رہتا ہے۔
چونکہ ایسے مرکب جسم میں عناصر کا ایک قسم کا جبریہ اتحاد ہوتا ہے
اس لئے قوی عنصر کے غلبہ سے باقی عناصر آزاد ہونے کی اور اس
اتحاد کو توڑنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ آخر نتیجہ یہ ہوتا ہے
کہ کچھ عرصہ کے بعد اس میں فساد (Decomposition)
شروع ہو جاتا ہے۔

لیکن اگر عناصر اس طرح ایک دوسرے سے ملیں کہ ان میں
برابر کا اشتراک عمل اور مکمل توازن اور اعتدال ہو تو نتیجہ یہ
ہوگا کہ ایسے جسم میں کم وبیش ابتدائی عناصر کی سی پائداری ہوگی
اس لئے کہ کوئی عنصر اس اتحاد کو توڑنے کی کوشش نہیں کریگا۔
دوسرے ایسا مرکب بے انتہا قوت اور صلاحیتوں کا مالک ہوگا
اس لئے کہ اس میں تمام عناصر کی قوتیں اتحاد عمل اور ہم آہنگی کے
ساتھ مصروف کار ہونگی۔ روح حیوانی اسی قسم کا ایک جسم ہے
جس میں عناصر کا انتہائی اعتدال پایا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر اس کی
صورت میں کوئی مخالفت نہیں ہے۔ یہی اس کی قوت اور غیر معمولی
صلاحیت کا راز ہے۔ اس لحاظ سے وہ اجسام سماوی سے مشابہ
ہے۔ ان کی صورت میں بھی کوئی مخالفت نہیں پائی جاتی
اور ان کا جسم بھی روح حیوانی کی طرح بڑی مدت تک فساد سے

بری ہے۔[1] روح حیوانی چونکہ چاروں عناصر کے نہائی اعتدال سے وجود میں آتی ہے اس لئے اس میں کسی عنصر کی طرح کوئی قطعی رجحان نہیں پایا جاتا۔ اور عناصر یا اجسام میں یا تو خفت پائی جائے گی (یعنی اوپر اُٹھنے کا رجحان) یا ثقل[2] (نیچے کی طرف جانے کا رجحان) لیکن روح حیوانی میں اس کے اعتدال کی وجہ سے نہ خفت ہوگی نہ ثقل۔ اگر اس کو وسطِ مکان (Middle of space) میں چھوڑ دیا جائے تو وہاں پر وہ قائم رہے گی۔ اور اگر وہ حرکت کرے گی تو اس کی حرکت اپنے ہی گرد ہوگی اور وہ مدور شکل اختیار کرے گی۔ روح حیوانی کے اوصاف کے بیان کے ذریعہ سے ابن طفیل اجسام سماوی کی بعض خصوصیات کی تشریح کرنا بھی چاہتا ہے۔

---

[1] ابن طفیل کے نزدیک روح حیوانی ایک سفید کہرے کی مانند گرم بخاراتی ہوا ہوتی ہے جو دل کے ایک حصہ میں مکین ہوتی ہے دل سے لے کے دماغ حاصل کرتا ہے اور دماغ سے سارے اعصاب یہی روح حیوانی حیوان کے تمام افعال واعمال کی محرکت ہوتی ہے اور اس کو وحدت عطا کرتی ہے یہی روح حیوانی یا اس جیسی چیز تمام حیوانات اور نباتات میں وحدت کی بنیاد ہے اگرچہ روح حیوانی کے اثرات مختلف الانواع میں مختلف نظر آتے ہیں لیکن یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک ہی پانی ہو وہ مختلف برتنوں میں تقسیم کر دیا جائے کسی میں وہ کم گرم ہو کسی میں زیادہ گرم یہی روح حیوانی کا حال ہے۔

[2] خفت اور ثقل کو قدیم یونانی فلسفیوں نے جسم کے بنیادی اوصاف میں مانا ہے۔ ارسطو بھی اسی خیال کا حامی ہے۔

عالم اجسام کی وحدت | فلسفہ کی شروع سے یہ کوشش رہی ہے کہ عالم کثرت کو کسی وحدت کے تحت میں لایا جائے۔ ابن طفیل بھی اس کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) عالم باوجود اپنے اجسام کی کثرت کے ایک عظیم جسم معلوم ہوتا ہے۔ اجسام کی کثرت اس کے ایک جسم ہونے میں رکاوٹ نہیں ڈالتی۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ایک حیوانی جسم میں اعضا کی کثرت ہوتی ہے۔

(۲) مادّہ یا جسمیت کے اعتبار سے تمام اجسام ایک جیسے ہیں۔ گویا مادّہ وہ مشترک پہلو ہے جس کی بنا پر سب اجسام کو ایک قرار دیا جا سکتا ہے۔

(۳) صورت کے لحاظ سے اگرچہ ایک جسم دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے اور بہ ظاہر صورت کثرت کی بنیاد معلوم ہوتی ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صورت گھڑی گھڑی تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ برف پانی بنجاتا ہے اور پانی برف۔ لکڑی کوئلہ میں تبدیل ہو جاتی ہے اور کوئلہ دھواں بن جاتا ہے اور دھواں پھر جم کر ٹھوس شکل اختیار کر لیتا ہے۔ غرض اجسام کے ایک صورت سے دوسری صورت پر تبدیل ہونے سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ سب اجسام بنیادی طور پر ایک ہی ہیں۔

(۴) عالم کی وحدت کی سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام مادہ اور صورت پر مشتمل ہیں۔ مادہ کا انحصار صورت پر ہے اور صورت کا صدور ہوتا ہے ذات الٰہی سے۔ اس طرح کل عالم ذات الٰہی سے ماخوذ ہوا اور اپنی اصل کے لحاظ سے واحد ٹھہرا۔

عالم کی حیثیت اور حقیقت عالم کی ابن طفیل کے نزدیک، کوئی خود مختار یا ذاتی حیثیت نہیں ہے۔ وہ ذات حق کا پرتو ہے یا اس کے نور کا انعکاس۔ جس طرح سورج سے روشنی ظاہر ہوتی ہے اسی طرح خدا سے صورتوں کا صدور ہوتا ہے اور صورتوں کے صدور کے ساتھ ہی مادّی اجسام۔ وجود میں آجاتے ہیں۔ غرض ابن طفیل عالم کے وجود کا اور اس کے حقیقی ہونے کا اقرار کرتا ہے لیکن اس کو قائم بالذات نہیں مانتا۔ اس لحاظ سے اس کا نظریہ افلاطون کے مقابلہ میں ارسطو سے زیادہ نزدیک ہے وہ عالم کو حقیقی ہی نہیں مانتا بلکہ ایک لحاظ سے غیر فانی بھی مانتا ہے۔ اس کے نزدیک قیامت کے یہ معنی نہیں کہ عالم بالکل معدوم ہو جائے گا۔ جب عالم خدا کے ظہور (Manifestation) کے سوا کچھ اور نہیں تو یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ اس کی ذات کا بالکل ظہور نہ ہو۔ جب

تک ذات ہے اس کا ظہور ہوتا رہے گا اور جب تک ظہور ہوتا رہیگا
اُس وقت تک عالم کسی نہ کسی صورت پر باقی رہے گا۔ عالم کی
فنا اس کی صورت کا تبدیل ہو جانا ہی ہے۔

عالم مکان میں محدود ہے

تمام عالم ایک بہت بڑے جسم کی مانند ہے اور جسم کے لئے محدود ہونا ضروری ہے۔ ایسا جسم جس کی کوئی انتہا نہ ہو ایک ناقابل فہم چیز ہے۔ اس کو ثابت کرنے کے لئے ابن طفیل ایک بہت ہی دلچسپ استدلال پیش کرتا ہے۔ یہ استدلال جسم سماوی کو محدود ثابت کرنے کے لئے پیش کیا گیا ہے لیکن کل مادّی عالم پر بھی اس کا ویسا ہی اطلاق ہو سکتا ہے۔ وہ استدلال یہ ہے:

جسم سماوی اس سمت سے جو ہماری طرف ہے یقیناً محدود اور متناہی ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ دوسری سمت میں بھی وہ محدود ہے یا بغیر نہایت کے پھیلتا چلا گیا ہے۔

فرض کیجئے کہ دوسری سمت سے جسم سماوی غیر محدود اور لامتناہی ہے۔ اب فرض کیجئے کہ اس سمت سے جو محدود ہے دو متوازی خطوط کھینچے جاتے ہیں جو عین جسم سے ہوتے ہوئے اس کے لامتناہی پھیلاؤ کے ساتھ لاانتہا تک چلے گئے ہیں۔

اب ان دونوں خطوط میں سے ایک میں سے ایک بڑا حصہ متناہی جہت کی طرف سے کاٹ لیا جاتا ہے۔ پھر جو باقی رہتا ہے اس

کے کنارے کو جہاں سے وہ کاٹا گیا تھا غیر مقطوع خط کے برابر
لایا جاتا ہے اور مقطوع خط کو غیر مقطوع خط پر رکھ دیا جاتا ہے۔
اب سوال یہ ہے کہ یہ دونوں خط اس حالت میں برابر ہیں یا
چھوٹے بڑے۔ برابر تو ہو نہیں سکتے اس لئے کہ پہلے دونوں
برابر تھے۔ اس کے بعد ایک میں سے ایک ٹکڑا کاٹ لیا
گیا۔ تو اب وہ صریحاً دوسرے سے چھوٹا ہو گیا ہے۔ جب
یہ خط چھوٹا ہو گیا ہے تو پھر وہ بڑے خط کے ساتھ ہمیشہ
بڑھتا نہیں چلا جائے گا بلکہ درمیان میں منقطع ہو جائے گا یعنی
متناہی ہو جائے گا۔

اب اس مقطوع خط میں جو متناہی ہو چکا ہے وہ پچھلا کاٹا
ہوا حصہ جوڑ دیجئے۔ تو اب بھی وہ متناہی ہی رہے گا اس لئے
کہ دو متناہی مل کر متناہی ہی رہتے ہیں۔ اب یہ خط کٹا ہوا حصہ
ملجانے کے بعد پھر دوسرے خط کے برابر ہو جاتا ہے۔ مگر یہ
متناہی ثابت ہو چکا ہے اس لئے دوسرا بھی متناہی ہوگا۔ اور
وہ جسم بھی جس کے سارے پھیلاؤ میں یہ خط کھینچے گئے تھے متناہی
ہو گیا۔

بالکل اسی طرح اس جگہ سے جہاں پر ہم ہیں دو متوازی خطوط
ایسے فرض کر کے جو دونوں طرف عالم کے پھیلاؤ کے ساتھ
بڑھتے چلے گئے ہوں عالم کو محدود اور متناہی ثابت کیا جا سکتا ہے۔

عالم قدیم ہے یا حادث

عام طور سے خدا پرست فلسفیوں کے لئے عالم کے قدیم یا حادث ہونے کا مسئلہ بڑی الجھن کا باعث ہوتا ہے۔ لیکن ابن طفیل اس سے بڑی خوبی کے ساتھ عہدہ برآ ہوتا ہے۔ وہ دونوں میں سے کسی ایک رائے کا بھی اپنے آپ کو پابند نہیں بناتا۔ اس کے نزدیک دونوں راؤں میں کچھ نہ کچھ شبہات اور دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

اگر عالم کو قدیم مانا جائے تو حسب ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

۱۔ جس طرح مکان کے لحاظ سے لامحدود جسم کا ہونا عقلاً ممکن نہیں اسی طرح بہ اعتبار زمان لانہایت وجود عقل میں نہیں آتا۔

۲۔ عالم اپنے تغیرات اور حوادث سے الگ کوئی چیز نہیں۔ ان حوادث اور تغیرات کے بغیر اور ان سے پہلے اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا اور یہ تغیرات حادث ہیں۔ جب عالم ان پر مقدم نہیں تو وہ بھی حادث ہوا۔

اب اگر عالم کو حادث مانا جائے تو یہ اعتراض وارد ہوتے ہیں۔

۱۔ اگر عالم حادث ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک خاص وقت میں وہ وجود میں آیا۔ اور اس سے پہلے ایک وقت ایسا تھا

کہ وہ نہیں تھا۔ گویا وقت یا زمانہ اس کے وجود میں آنے سے
پہلے موجود تھا یا اس سے متقدم تھا۔
لیکن زمانہ عالم اور تغیرات عالم سے غیر منفک ہے۔ اس
لئے عالم کا زمانہ سے مؤخر ہونا قابل فہم نہیں۔
۲۔ اگر عالم حادث ہے تو اس کے لئے ایک محدث کا ہونا ضروری
ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ محدث جس نے اسے واقع کیا وہ
اس کو اسی وقت کیوں وقوع میں لایا۔ اس سے پہلے کیوں نہیں
اگر اس کے اندر کوئی خاص تغیر پیدا ہوا جس کی وجہ سے وہ
اس کے پیدا کرنے پر آمادہ ہوا تو اس تغیر کو کس نے پیدا کیا۔
غرض ان متضاد دلائل (Antinomies) کی بنا پر
ابن طفیل کسی طرف فیصلہ نہیں کرتا بلکہ یہ دیکھتا ہے کہ ان راؤں کا
خدا کے عقیدہ پر کیا اثر پڑتا ہے۔ آخر وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ دونوں
رائیں اسے یکساں طور پر ایک غیر مادی فاعل مختار تک پہنچاتی
ہیں۔ وہ اس طرح کہ:
(الف) اگر عالم حادث ہے تو ظاہر ہے اس کے لئے ایک مُحدِث کا
ہونا ضروری ہے اور اس محدث یا فاعل کا غیر مادی ہونا بھی
لازمی ہے اس لئے کہ اگر وہ جسم ہوا تو کسی اور فاعل کا محتاج
ہوگا۔
(ب) اگر عالم قدیم ہے تو اس کی حرکت بھی قدیم ہوگی۔

قدیم حرکت ہم معنی ہے لامتناہی حرکت کی۔

اب عالم جو محدود ہے اس لامتناہی حرکت کا فاعل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ محدود سے لامحدود نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا وہ قوت جو عالم کو حرکت دے رہی ہے کسی جسم میں نہیں ہو سکتی اس لئے کہ ہر جسم محدود ہو گا۔ پس ماننا پڑے گا کہ وہ ایک ایسے فاعل کی وجہ سے ہے جو غیر مادّی ہے یعنی خدا۔

یہاں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ عالم قدیم ہے اور خدا بھی قدیم ہے تو ایک قدیم کو دوسرے قدیم کا فاعل کیونکر فرض کیا جا سکتا ہے۔

اس شبہ کا جواب ابن طفیل ایک بڑی عمدہ مثال سے دیتا ہے۔ فرض کیجئے ایک ہاتھ ہے جو ہمیشہ سے حرکت میں ہے اس ہاتھ میں ایک گیند ہے۔ وہ بھی اس ہاتھ کے ساتھ ہمیشہ سے حرکت کر رہی ہے۔ اب اگرچہ ہاتھ کی حرکت گیند کی حرکت سے مقدم نہیں پھر بھی اس کا باعث ہے یعنی ہاتھ کی حرکت بالذات ہے اور گیند کی حرکت اس سے مستعار اور ماخوذ۔ ہو سکتا ہے یہی تعلق حرکت عالم اور فاعل مختار میں ہو۔

عالم کے قدیم فرض کرنے پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اس طرح عالم خدا کا حریف اور مدمقابل ٹھہرتا ہے۔

اس کا جواب ابن طفیل کے پاس یہ ہے کہ عالم خدا سے غیر کوئی چیز نہیں۔ اس کی ذات کا ظہور اور اسی کے نور کا پرتو ہے اس لئے اس کو قدیم مان لینے سے کوئی دوئی لازم نہیں آتی۔

باب ششم
نظریۂ اخلاقیات

انسانی زندگی کی سب سے بڑی سعادت

ابن طفیل کے نزدیک انسانی زندگی کی سب سے بڑی سعادت (Summum Bonum) خدا کی معرفت، اس کے جلووں کا مشاہدہ اور ذات حق سے اتصال ہے۔ اس نصب العین کی تائید میں متعدد دلائل ہیں۔

(۱) روح انسانی ایک غیر مادی صورت ہے جو ذات حق سے مشابہ بھی ہے اور ماخوذ بھی۔ اس لئے ذاتِ حق کی طرف اس میں کشش اور شوق ہونا ایک فطری امر ہے۔

(۲) عقلی دلائل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عالم کے تمام تغیرات اور اشیاء کے تمام افعال و خواص ذاتِ حق کی طرف سے ہیں جو حقیقی فاعل مختار ہے۔ جو بھی جمال یا حسن و خوبی کا شائبہ

کسی چیز میں ہے وہ اسی سے ماخوذ ہے۔ اس لئے عقل کا تقاضا ہے کہ انسان ان ناقص اور مستعار خوبیوں کو چھوڑ کر اصل سرچشمۂ کمال وخوبی کو اپنی تمناؤں کا مرکز بنائے۔

(۳) صوفیانہ تجربہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مشاہدۂ حق میں صوفی کو وہ بے پایاں لذت وسرور حاصل ہوتا ہے جو تصور وبیان میں آنا ممکن نہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ ذات حق کا مشاہدہ اور اس سے اتصال ممکن ہے بھی یا نہیں۔ ابن طفیل اس کا جواب اثبات میں دیتا ہے اس کا استدلال حسب ذیل ہے۔

عقلی استدلال سے ہمیں وجود باری تعالیٰ کا ثبوت ملتا ہے اور اس کا علم حاصل ہوتا ہے۔ یہ علم ہمیں اپنی غیر مادی ذات یا روح کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ چونکہ ذات ایک غیر مادی وجود ہے اس لئے اس سے قرب یا اس کا حصول علم ہی کے ذریعہ ہوسکتا ہے۔ اس کا علم ہی اس کی ذات ہے۔ اس کو جاننا ہی اس کو حاصل کرنا اور اس سے واصل ہونا ہے۔ غرض اس استدلال سے مشاہدۂ حق اور وصال حق کا ممکن ہونا ثابت ہوجاتا ہے صوفیانہ تجربات اس کی عملی تصدیق کرتے ہیں۔

جلوۂ حق اور وصال حق کے حصول کا عملی پروگرام۔ تین قسم کے تشبہ

ابن طفیل کے نزدیک انسانی ہستی تین پہلوؤں پر مشتمل

ہے۔ ایک تو اس کا جسم ہے۔ جس میں وہ بے عقل جانوروں کے مشابہ ہے۔ دوسرے اس کی روح حیوانی ہے جس میں وہ اجسام سماوی سے ملتا جلتا ہے[1]۔ تیسرے اس کی غیر مادّی ذات یا روح ہے جس میں وہ ذات حق سے مشابہت رکھتا ہے۔

ان تینوں پہلوؤں کے تقاضوں کی تسکین اس پر فرض ہے۔ غیر مادّی ذات یا روح کی تسکین تو مقصود بالذات ہے اس لئے کہ اسی کے ذریعہ سے اس کو ذات حق کا خالص مشاہدہ حاصل ہوتا ہے جو انسان کی انتہائی سعادت ہے۔ روح حیوانی کے قیام و بقا کی کوشش اس لئے ضروری ہے کہ اس کے ذریعہ سے بھی مشاہدۂ حق حاصل ہوتا ہے اگرچہ اس مشاہدہ میں تھوڑی سی ملاوٹ بھی ہوتی ہے[2]۔ اس کثیف مادّی جسم کو برقرار رکھنے کی

---

[1] یہ ابن طفیل کے فلسفہ کا سب سے کمزور پہلو ہے۔ وہ اجسام سماوی کو عارف ذاتوں کا مالک اور ان کے جسم کو روح حیوانی کی طرح ایک غیر معمولی جُثّہ کا حامل سمجھتا ہے۔ یہ دراصل اس عہد کی علمی سطح اور تحقیقات کا نقص تھا جس سے کسی فلسفی کا بری ہونا بہت ہی مشکل تھا۔

[2] یہاں ابن طفیل افلاطون کے اس عقیدہ سے قریب معلوم ہوتا ہے کہ اعیان ثابتہ یا عالم حقیقی کے حسن و کمال کا ادراک ہمیں عقل یا فلسفہ ہی کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن اس عالم ظاہر میں بھی کچھ جھلک ہم اس حسن و کمال کی دیکھتے ہیں اس لئے کہ یہ عالم ظاہر اس حقیقی عالم کی نقل یا اس کا عکس ہے لیکن اس عالم کے مشاہدہ میں وہ جلوے محسوسات کے پردوں میں لپٹے ہوئے ہوتے ہیں اس لئے انکی محض ایک جھلک سی نظر آتی ہے وہ بھی اسے جو عالم حقیقی کو یاد رکھے

ضرورت اس لئے ہے کہ وہ روح حیوانی کے قیام کی لازمی شرط ہے۔
اب ان تینوں پہلوؤں کی رعایت سے اس پر تین قسم کے تشبہ عائد ہوتے ہیں۔

تشبہ اوّل یعنی ان اعمال کی نقل کرنا جن کے ذریعہ سے حیوان اپنے جسم کی حفاظت اور تسکین حاصل کرتے ہیں۔

تشبہ ثانی یعنی روح حیوانی کی خاطر اجسام سماویہ کی حرکات اور افعال کی نقل کرنا۔

تشبہ ثالث یعنی غیر مادی ذات یا روح کی خاطر ذات حق سے مشابہت یا صفات الٰہیہ اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرنا۔

تشبہ اوّل کے سلسلہ میں دو قسم کے فرائض عائد ہوتے ہیں۔

(۱) جسم کو اندرونی طور پر مدد پہنچانا اور غذا وغیرہ مہیا کرنا۔

(۲) بیرونی خطرات ونقصانات مثلاً موسموں کی شدت، موذی جانوروں وغیرہ کے حملوں سے جسم کو بچانا۔

اس ضمن میں یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ جسم کی تسکین مقصود بالذات نہیں بلکہ جسم اور خواہشات جسمانی میں مشغولیت ایک حد تک مشاہدۂ حق میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہے۔ مگر چونکہ روح حیوانی کے قیام کے لئے جسم کی بقا ضروری ہے۔ اس لئے اس کی پرورش اور پرداخت میں کوشش کرنا اسی حد تک جائز ہے جتنا اشد ضروری ہو۔ غذا اتنی ہی کھانی چاہئے جتنی جسم و روح کے رشتہ کو قائم رکھنے کے لئے ضروری ہو اور اسی وقت کھانی چاہئے جب انسان بغیر اسکے نہ رہ سکتا ہو۔

چونکہ حیوانات اور نباتات اللہ تعالیٰ کی صنعت ہیں اور اس کی صنعت کو مٹانا جائز نہیں اس لئے اگر ممکن ہوتا تو ان سے مکمل پرہیز لازم تھا۔ لیکن ان سے مکمل پرہیز کرنے میں ایک بہتر صنعت الٰہی یعنی جسم انسانی کا ضائع ہونا ہے اس لئے بقدر ضرورت ان سے انتفاع جائز ہے۔ پھر بھی جہاں تک ہو سکے سبزیوں اور پھلوں پر قناعت کی جائے۔ ان میں بھی ایسی چیزوں کو ترجیح دی جائے جن کی کثرت ہو۔ جو پک کر گرنے کے قریب ہوں یا جن کے بیجوں سے ویسے ہی دوسرے پودے وجود میں آ جائیں۔ اگر یہ دستیاب نہ ہوں تو انڈے یا کثرت سے پائے جانے والے جانوروں کا گوشت بھی استعمال کیا جا سکتا ہے مگر بقدر قوت لایموت۔

تشبہ ثانی کے سلسلہ میں اجسام سماوی کی تین قسم کی صفات کا تتبع ضروری ہے۔

(۱) اجسام سماوی کی صفات خود اپنے وجود کے بارے میں مثلاً پاک، صاف اور روشن اور ہر قسم کی گندگی اور کدورت سے دور ہونا۔ ان کی حرکت اپنے مرکز یا اپنی ذات کے گرد ہونا۔

(۲) اجسام سماوی کی وہ صفات جن کا تعلق دوسروں سے ہے مثلاً دوسرے اجسام کو گرمی، سردی یا روشنی پہنچانا۔ ان کی زندگی میں معاون ہونا۔

(۳) اجسام سماوی کی وہ صفات جن کا تعلق ہستی واجب الوجود

سے ہے۔ مثلاً وہ ہستی واجب الوجود کی آرزو رکھتے ہیں اور بغیر
کسی خلل واعراض کے مستقلاً اس کے مشاہدہ میں منہمک ہیں۔
اس کی مرضی کے مطابق حرکت کرتے ہیں۔

ان صفات کے تشبہ کے سلسلہ میں ایک طالب حق پر تین
قسم کے فرائض عائد ہوتے ہیں۔

(۱) اپنے جسم اور لباس وغیرہ کو پاک صاف رکھنا۔ کبھی کبھی رقص
وجد کی شکل میں اپنی ذات کے گرد چکّر لگانا وغیرہ۔

(۲) تمام جانوروں بلکہ نباتات اور غیر ذی روح اشیاء پر بھی رحم
وشفقت کرنا۔ ان کو فائدہ پہنچانا اور ان کی راہ سے رکاوٹوں
اور تکلیفوں کو دور کرنا۔

(۳) اپنے تمام شوق اور توجہ کو ذاتِ حق پر مرکوز کرنا۔ سب سے
یکسو ہو کر اس پر غور وفکر کرنا اور اس کے مشاہدہ کی کوشش
کرنا۔

تشبہ ثالث کے سلسلہ میں ذات واجب الوجود کی دو قسم کی
صفات کو اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرنا لازم ہے۔

(۱) اثباتی صفات مثلاً علم، قدرت، حکمت وغیرہ
(۲) منفی صفات مثلاً جسمیت اور اس کے لواحق سے پاک ہونا۔

اثباتی صفات میں بھی تنزیہ ضروری ہے یعنی جسمیت کا کوئی
شائبہ ان میں نہ آنے پائے۔ چونکہ یہ صفات ذاتِ حق کو تقسیم

نہیں کرتیں اور نہ اس سے الگ کوئی چیز ہیں اس لئے ان صفات کا تتبع یہ ہے کہ اس کی ذات کے حصول کی کوشش کیجائے۔ اس کی ذات کا حصول اس کے علم اور مشاہدہ پر مبنی ہے اس لئے علم اور مشاہدہ کی کوشش کرنا فرض ہوا۔

منفی صفات کا تتبع یہ ہے کہ جسمیت اس کے لواحق اور محسوسات سے جہاں تک ممکن ہوسکے گریز کی جائے۔ صفات الٰہی میں جسمیت اور مادیت کا شائبہ نہ آنے دیا جائے۔ تمام چیزوں سے تمام عالم محسوس سے یہاں تک کہ اپنی ذات سے قطع نظر کرکے اس کے علم اور مشاہدہ کی کوشش کیجائے۔

یہ ہے ابن طفیل کے نزدیک انسانی زندگی کی سب سے بڑی سعادت کے حصول کا راستہ۔ اس پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ابن طفیل تین قسم کے فرائض کو مانتا ہے۔ (۱) خدا کے ساتھ (۲) اپنے نفس کے ساتھ۔ (۳) دوسروں کے ساتھ۔ اول الذکر فرائض سب سے اہم ہیں اور باقی دونوں اقسام کی بنیاد۔ مشاہدۂ حق مقصود بالذات ہے۔ اپنے جسم کی رعایت وتسکین اس لئے ضروری ہے کہ وہ روح حیوانی کی بقا کا ذریعہ بلکہ مشاہدۂ حق میں معاون ہے۔ دوسروں کی خدمت اس لئے لازم ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صنعت ہیں اور ان کا برقرار رکھنا اس کی صنعت کا قائم رکھنا ہے اور اس کی رضا کے حصول کا ذریعہ ہے۔

یہ بات خاص طور سے قابل توجہ ہے کہ دوسروں کے ساتھ فرائض میں ابن طفیل انسانوں اور حیوانوں ہی کو شامل نہیں سمجھتا بلکہ وہ نباتات اور جمادات کو بھی ہماری محبت اور ہمدردی کا مستحق سمجھتا ہے۔

باب ہفتم

ابن طفیل کے فلسفہ کے دوسرے اہم اجزا

ابن طفیل کا نظریۂ علم

نظریۂ علم کے متعلق یورپ کے جدید فلاسفہ مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ بعض تجربہ کو علم کی تمام تر بنیاد قرار دیتے ہیں جیسے لوک برکلے اور ہیوم وغیرہ بعض عقل کو علم کا ذریعہ ٹھہراتے ہیں جیسے ڈیکارٹ، اسپنوزا اور لائبنز وغیرہ۔

ابن طفیل کے نظریۂ علم کی خوبی یہ ہے کہ وہ کسی ایک محدود نقطۂ نظر پر مبنی نہیں۔ وہ علم کی تعمیر میں تجربہ کو بھی ضروری سمجھتا ہے اور عقل و ادراک کو بھی اس طرح اس کا نظریہ کسی قدر کانٹ کے نظریہ سے مماثلت رکھتا ہے جو تجربیین اور عقلیین کے درمیان کی راہ اختیار کرتا ہے۔ لیکن حقیقت کی انتہائی گہرائیوں میں پہنچنے کے لئے وہ "مشاہدہ" اور "نظر" کا بھی قائل ہے۔ اس لحاظ سے وہ برگساں اقبال اور ایسے دوسرے فلسفیوں سے ہم آہنگ نظر آتا ہے جو "وجدان" یا "نظر" کے قائل ہیں۔ وہ ہستی باری تعالیٰ کے تصور کو روح انسانی میں پہلے سے مرتسم مانتا ہے لیکن اس کے

علم اور معرفت تک پہنچنے میں تجربہ، عقل اور "نظر" تینوں سے کام لیتا ہے ۔ غرض ہر ذریعہ سے وہ اس کی صلاحیت اور رسائی کے مطابق کام لیتا ہے اور ایک کی جانبداری میں دوسرے کو نہیں ٹھکراتا۔

حسی مشاہدہ (Sense perception) کے متعلق ابن طفیل کا نظریہ یہ ہے کہ انسان کے اندر جو مختلف حواس ہیں مثلاً باصرہ، سامعہ، شامّہ، ذائقہ اور لامسہ یہ روح حیوانی کی مدد سے اپنا اپنا فعل انجام دیتے ہیں ۔ روح حیوانی کا مستقر دل ہے۔ دل سے دماغ اس کو حاصل کرتا ہے اور وہ دماغ کے مختلف حصوں میں بٹ جاتی ہے ۔ دماغ سے وہ مختلف راستوں کے ذریعہ سے مختلف اعضا میں پہنچتی ہے اور ان کے عمل کا باعث ہوتی ہے۔ اب یہ حواس جو عمل کرتے ہیں اس کی اطلاع ان ہی راستوں کے ذریعہ سے دماغ کو پہنچتی ہے۔

دماغ کے اندر مختلف قوتیں جاگزیں ہیں جن کا تعلق مختلف اعمال وافعال سے ہے ۔ مثلاً چیزوں کے رنگ، بو، ذائقہ وغیرہ جاننے کی قوت ۔ لذت والم، خوشگوار ونا خوشگوار کے احساس کی قوت ۔ خوشگوار چیزوں کی طرف بڑھنے اور ناخوشگوار چیزوں سے بچاؤ کی قوت ۔ قوت متخیلہ وغیرہ ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن طفیل ذہنی زندگی کی ان ہی تین پہلوؤں میں تقسیم کا قائل تھا جو ایک زمانہ تک جدید نفسیات پر حاوی رہی۔[1] یہاں نامناسب

(نوٹ آئندہ صفحہ پر پڑھیئے)

نہ ہوگا اگر ہم ابن طفیل کی عبارت کا ایک حوالہ لفظ بہ لفظ نقل کر دیں جس سے اس کی نظر کی وسعت کا کچھ اندازہ ہو سکے :

"اس نے ارادہ کیا کہ وہ جانے کہ کس چیز کے ذریعہ اس کو یہ علم حاصل ہوا ہے۔ اور اس نے کس قوت کی مدد سے اس موجود کا ادراک کیا ہے۔ تو اس نے اپنے سارے حواس پر غور کیا اور یہ سامعہ، باصرہ، شامّہ، ذائقہ اور لامسہ ہیں۔ پس اس نے دیکھا کہ یہ سب کے سب کسی چیز کا ادراک نہیں کرتے سوائے جسم کے یا وہ چیز جو جسم میں ہو۔ مثلاً کان مسموعات کا ادراک کرتا ہے اور یہ وہ شے ہے جو اجسام کے تصادم کے وقت ہوا کے تموج سے پیدا ہوتی ہے۔ اور آنکھ صرف رنگوں کا ادراک کرتی ہے۔ اور شامّہ بوؤں کا ادراک کرتا ہے۔ اور ذائقہ مزے کا ادراک کرتا ہے۔ اور لامسہ سختی نرمی کھردرے پن اور چکناہٹ کا ادراک کرتا ہے۔ اور اسی طرح قوت متخیلہ کسی چیز کا ادراک نہیں کرتی سوائے اس کے جس میں طول عرض اور عمق ہو[1]"

(نوٹ پچھلے صفحے کا) یعنی (Cognition, Affection & Conation)
تفصیلات کے لئے دیکھئے بینو مل اف سائیکالوجی از اسٹاؤٹ۔

[1] حی ابن یقظان (اردو ترجمہ)

حسّی مشاہدہ کے متعلق ابن طفیل کے نظریہ سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اس میں اور تجربیئین میں کم از کم اس مسئلہ کے بارے میں کوئی فرق نہیں۔ لیکن یہ غلط فہمی ابن طفیل کے سطحی مطالعہ پر مبنی ہو گی جہاں تک فلسفیانہ عقیدہ کا تعلق ہے ابن طفیل عینیت (Idealism) یا عقلیت کی طرف جھکتا ہے۔ "جھکتا ہے" ہم نے اس لئے کہا کہ وہ عینیت اور عقلیت کے عام نظریوں کی طرح انتہا پسند نہیں۔ حسّی مشاہدہ اور سائنسی علم میں وہ تجربہ کو ناگزیر قرار دیتا ہے لیکن وہ مشاہدات اور احساسات وغیرہ کی کثرت کے پیچھے ایک قوت فاعلہ کو مانتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ صاف الفاظ میں قوت عقلی کا اعتراف کرتا ہے:

> "وہ عقل جو اس کی (یعنی معترض کی) مراد ہے اور ان جیسے لوگوں کی وہ وہ قوت ناطقہ ہے جو محسوس موجودات کے افراد پر غور کرتی ہے اور ان سے معنی کلّی کا استنباط کرتی ہے۔"[1]

مذکورہ بالا الفاظ سے ایک اہم حقیقت کی طرف ہماری توجہ مبذول ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ عقل کا ذکر کرتے وقت ابن طفیل کے پیش نظر استقرائی منطق (Inductive Logic) ہے۔ اس لئے کہ مذکورہ بالا تعریف اسی پر صادق آتی ہے۔

---

[1] حی ابن یقظان (اردو ترجمہ)

حیّ ابن یقظان میں حی کی نشو و نما کے سلسلہ میں بھی ابن طفیل نے زیادہ تر استقرائی استدلال ہی سے کام لیا ہے۔ روح حیوانی کی دریافت نیچر کے افراد سے مختلف اجناس اور انواع کا پتہ لگانا یعنی (Classification) یہ ساری چیزیں استقرائی منطق ہی سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان حقائق کو دیکھ کر یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ استقرائی منطق کا بانی ابن طفیل ہے نہ کہ بیکن جیسا کہ اکثر یوروپین مصنفین بیان کرتے ہیں۔

لیکن یہاں بھی ابن طفیل انتہا پسندی سے اجتناب کرتا ہے۔ علم حاصل کرنے میں وہ (Deductive reasoning) استخراجی استدلال کو بھی اتنا ہی ضروری سمجھتا ہے اور جہاں ضرورت پڑتی ہے اس سے کام لیتا ہے۔ اکثر استقرائی نتائج یا مفروضات (Hypotheses) کی تصدیق کے لئے وہ استخراجی استدلال کو استعمال کرتا ہے۔ غرض سائنسی علم کے حصول میں وہ بالکل اسی طریقہ سے کام لیتا ہے جو جدید سائنسی تحقیقات میں کام میں لایا جاتا ہے۔

فلسفۂ زبان زبان کی حقیقت، اس کی رسائی اور حدود کے بارے میں ابن طفیل نے بعض نہایت ہی مفید خیالات کا اظہار کیا ہے۔ زبان کے متعلق اس کا فلسفہ یہ ہے کہ زبان عالم اجسام کے مادّی ماحول میں مادّی ضروریات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے

اس لئے وہ اجسام کی خصوصیت اور ان کے متعلقات کے اظہار ہی پر قدرت رکھتی ہے۔ جو چیز نہ جسم ہو نہ جسم سے کسی قسم کا علاقہ رکھتی ہو اس کے بیان کرنے سے وہ قاصر ہے۔ اسی لئے جب غیر محسوس اور غیر مادّی حقائق کے لئے زبان کو استعمال کیا جائے گا تو اس میں مادّیت کا شائبہ ضرور آجائے گا۔ صوفیانہ تجربات کے ذکر میں وہ لکھتا ہے :

"اس کے (یعنی عالم الٰہی کے) متعلق مسموعہ الفاظ میں سے کبھی کوئی لفظ نہ بولا جائے گا مگر یہ کہ وہ حقیقت کے خلاف کچھ غلط گمان پیدا کرے گا"[۱]

اسی سلسلہ میں آگے چل کر وہ لکھتا ہے :

"الفاظ ہر حال میں غیر حقیقت کا واہمہ پیدا کرتے ہیں"[۲]

ابن طفیل اپنے اس نظریہ میں بڑی حد تک کانٹ کے نتائج فکر کی پیش بینی کر رہا ہے۔ کانٹ نے عالم حقیقت (noumena) اور عالم ظاہر (Phenomena) کے اختلاف کو پیش کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ عالم حقیقت ہمارے ذہنی سانچوں اور علمی ضابطوں میں نہیں آتا[۳] ابن طفیل دعویٰ کرتا ہے کہ عالم الٰہی کی کیفیات الفاظ اور بیان کی قید میں محصور نہیں ہو سکتیں۔ ماحصل اس کا

[۱] حی ابن یقظان (اردو ترجمہ) [۲] حی ابن یقظان (اردو ترجمہ)

[۳] Critique of Pure Reason - Kant

بھی وہی ہے۔ الفاظ اور بیان آخر ہمارے ذہنی تصورات ہی کے قائم مقام ہیں۔ جو چیز الفاظ میں نہیں آتی وہ تصور میں بھی نہیں آتی اور سوچی بھی نہیں جا سکتی۔ اسی لئے ابن طفیل حی ابن یقظان کے مشاہدات کے لئے بار بار یہ کہتا ہے کہ نہ کسی آنکھ نے ان کو دیکھا ہے نہ کسی کان نے ان کو سنا اور نہ کسی دل میں ان کا خیال گذرا۔ غرض ابن طفیل کانٹ سے اس مسئلہ میں متفق ہے کہ عالم الٰہی ہمارے معمولی علم کا موضوع نہیں بن سکتا۔ لیکن ابن طفیل ایک ماورائے حواس مشاہدہ یا نظر کا قائل ہے لیکن وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ اس مشاہدہ اور نظر کو منطقی بحث یا زبان و الفاظ کے دائرہ میں نہیں لایا جا سکتا۔ ایک جگہ تو بہت ہی واضح اور مؤثر الفاظ میں اس حقیقت پر روشنی ڈالی ہے۔

"کثیر اور قلیل، واحد اور وحدت، جمع اور اجتماع اور افتراق یہ سب کے سب اجسام کی صفات ہیں اور یہ ذاتیں جو مادہ سے جدا ہیں اور ذات عز و جل کو جاننے والی ہیں ان کے لئے مادہ سے ان کی بریت کے سبب، یہ لازم نہیں ہے کہ کہا جائے کہ وہ کثیر ہیں اور واحد نہیں ہیں۔ اس لئے کہ کثرت بعض ذاتوں کی بعض سے مغائرت کے لئے ہے اور اسی طرح وحدت صرف اتصال کے لئے ہے۔ اور ان میں سے کوئی چیز نہیں سمجھی جا سکتی مگر مرکب اور مادہ سے ملتبس معنی میں۔ لیکن اس جگہ تعبیر کا میدان بہت تنگ ہو جاتا ہے۔ اس لئے

کہ اگر تم ان جدا ذاتوں کی تعبیر کے لئے جمع کا صیغہ استعمال کرو جیسا کہ ہمارے یہ الفاظ ہیں تو ان میں کثرت کے معنی کا واہمہ پیدا کرتا ہے حالانکہ وہ کثرت سے بری ہیں اور اگر تم ان کی تعبیر بہ صیغۂ واحد کرو تو یہ اتحاد کے معنی کا واہمہ پیدا کریگا اور وہ ان کے لئے محال ہے"۔[1]

ابن طفیل کے فلسفۂ زبان کا ایک خاص پہلو یہ ہے کہ وہ پرواز فکر اور معرفت حقائق میں زبان کو ضروری نہیں سمجھتا۔ حی ابن یقظان بغیر زبان والفاظ کی رہنمائی کے علم اور معرفت کی تمام منزلیں طے کرتا ہے۔ ایک جگہ حی کے صوفیانہ تجربات کے سلسلہ میں ابن طفیل لکھتا ہے:

"سب کی سب چیزیں مٹ گئیں اور دھندلی ہو گئیں اور فضا میں بکھری ہوئی گرد کی طرح بن گئیں اور کچھ باقی نہیں رہا سوائے اس موجود کے جو واحد ہے حق ہے اور دائم الوجود ہے۔ اور وہ اپنا یہ قول کہ رہا تھا (جو اس کی ذات پر کوئی زائد معنی نہیں ہے) کس کی ہے آج کے دن بادشاہی؟ اللہ واحد القہار کی۔ تو اس نے اس کا کلام سمجھا اور اس کی آواز کو سنا اور اس بات نے کہ وہ اس کے کلام کو نہیں جانتا تھا اور نہ وہ خود کلام کر سکتا تھا اسے اس کلام کی فہم سے نہیں روکا"۔[2]

---

[1] حی ابن یقظان (اردو ترجمہ)
[2] حی ابن یقظان (اردو ترجمہ)

فلسفہ اور مذہب کا تعلق

شروع میں بتایا جا چکا ہے کہ ابن طفیل کا حی ابن یقظان کے لکھنے سے ایک مقصد یہ بھی تھا کہ فلسفہ اور مذہب کے تعلق پر روشنی ڈالی جائے یہ بحث تفصیل کے ساتھ کتاب کے بالکل آخری حصہ میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس بحث سے ابن طفیل کے نظریہ کے متعلق جو حقائق اخذ ہوتے ہیں ان کو یہاں ہم مختصراً بیان کرتے ہیں۔

حقیقت کے لحاظ سے فلسفہ اور مذہب میں بالکل ہم آہنگی ہے۔ مذہب میں کوئی بات عقل اور حکمت کے خلاف نہیں۔ ایک بے لوث اور غیر جانبدار فلسفی اپنے تجربہ، عقل و ادراک اور مشاہدہ اور مکاشفہ کے ذریعہ سے مذہب کے تمام بنیادی حقائق کو دریافت کر سکتا ہے۔

فلسفہ کا مقصود اور منتہا بھی وہی وجود حقیقی ہے جو مذہب کا۔ لیکن اس ہم آہنگی اور اتفاق کے باوجود دونوں میں کچھ فرق بھی ہیں:

(۱) فلسفہ کا ذریعہ علم تجربہ، عقل و ادراک اور مشاہدہ اور مکاشفہ ہیں۔ پیغمبر کو بھی مشاہدہ اور مکاشفہ حاصل ہوتا ہے لیکن اس کے علم کی اصل بنیاد وحی الٰہی ہوتی ہے۔ بہرحال پیغمبر کا علم بھی چاہے اس کا ذریعہ مختلف ہو، براہ راست اور ذاتی ہوتا ہے لیکن عام پیروان مذہب کے لئے مذہبی حقائق روایت اور نقل پر مبنی ہوتے ہیں۔ ان کی ذاتی دریافت نہیں۔

(۲) مذہب میں عالم الٰہی یا عالم روحانی کے اکثر حقائق استعارول

اور تمثیلوں کے ذریعہ سے بیان کئے جاتے ہیں۔
فلسفہ میں ان کی اصل حقیقت اور باطنی معنی سے بحث کی جاتی ہے۔
(۳) فلسفہ ان مخصوص لوگوں کے لئے ہے جو ایک خاص ذہنی استعداد
اور ایک خاص مزاج رکھتے ہوں۔
مذہب کا تعلق عام انسانوں کی تربیت اور اصلاح سے ہے۔
(۴) فلسفہ عالم حقیقت تک ہماری رسائی کرا کے ہمیں زندگی کا یہ مقصد
بتاتا ہے کہ ہم تمام مادی خواہشات اور مادی تعلقات سے
قطع نظر کر کے اپنی ساری کوششیں اور ساری توجہ ذات حقیقی
کے مشاہدہ پر مرکوز کر دیں۔
مذہب ہماری پوری زندگی کو پابند نہیں بناتا بلکہ اس کے لئے ایک
کم سے کم ضروری حد مقرر کر دیتا ہے اور اس سے آگے ہمیں
دنیاوی امور اور معاملات میں حصہ لینے کی اجازت دیتا ہے
اور اس کے حدود اور قوانین بتاتا ہے۔
(۵) فلسفہ کا نقطۂ نظر انفرادی ہے اور مذہب کا اجتماعی۔
فلسفہ کسی خاص صلاحیت رکھنے والے شخص کو اس کی سعادت
کا راستہ بتاتا ہے اور مذہب عام لوگوں کو سوسائٹی میں رہنے
سہنے کے طریقے تعلیم کرتا ہے۔
ان اختلافات کی اصل وجہ یہی ہے کہ پیغمبروں کا خطاب عام
انسانوں سے ہوتا ہے۔ اور عام انسانوں کا حال یہ ہے کہ ان میں

سے اکثر حیوان غیر ناطق کے درجہ پر ہیں۔ ان کی ذہنی سطح اتنی پست ہے
کہ وہ مادیت اور جسمیت سے آگے کچھ سمجھ ہی نہیں سکتے۔ اگر ان کو باطنی
حقائق بتائے جاتے ہیں تو انتشار خیال اور گمراہی کا باعث ہوتے ہیں
ان کی نگاہ دنیاوی عیش و آرام سے آگے نہیں جاتی۔ سعادت
اُخروی اور مشاہدۂ حق کی ان کے دل میں کوئی تڑپ نہیں۔ اگر ان سے
ساری زندگی مشاہدۂ حق کے لئے وقف کرنے کو کہا جاتا تو وہ مذہب
سے بالکل ہی منہ موڑ لیتے اور اس کی کوئی بات نہ مانتے۔ اس لئے
پیغمبروں نے ان کے لئے ضروریات کی ایک کم سے کم حد مقرر کر دی
جو ان کے لئے قابل عمل ہے۔ اس پر عمل پیرا ہو کر وہ اس سعادت کا
کچھ نہ کچھ حصہ حاصل کر سکتے ہیں۔ اسی میں ان کی نجات ہے اس لئے
کہ اس سے زیادہ پر ان کی دسترس نہیں۔

غرض مذہب کے بارے میں انبیا کا طرز عمل عین حکمت پر مبنی ہے
اور عام انسانوں کی بہبود اسی راستہ پر چلنے میں ہے لیکن اولوالعزم
اور صاحب بصیرت اشخاص کے لئے اس پر اکتفا کرنا جائز نہیں۔ ان
کا مطمح نظر تو یہی ہونا چاہیے کہ ساری زندگی اور ساری کوششیں مشاہدۂ
حق کے لئے وقف ہوں۔ اور اس کے سوا کوئی مقصود و مطلوب
نہ ہو۔

ابن طفیل اور نفسیات

ابن طفیل نے نفسیات کے متعلق
کوئی تفصیلی نظریہ تو نہیں پیش کیا

لیکن حی ابن یقظان میں بہت سی ایسی معلومات اور تفصیلات ملتی ہیں جو نفسیاتی اعتبار سے بہت اہمیت رکھتی ہیں۔

اول تو حی ابن یقظان وہ پہلی کتاب ہے جس میں بچہ کی درجہ بدرجہ نشو و نما کا نفسیاتی مطالعہ ملتا ہے۔

کس عمر تک وہ دودھ پیتا رہتا ہے۔ کب اس کے دانت نکلتے ہیں۔ کب وہ پھل اور دوسری غذا کھانا شروع کرتا ہے۔ کب وہ چلنا سیکھتا ہے۔ کب اس میں بول چال کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ کب احساس شرم ابھرتا ہے۔ کس طرح قوت متخیلہ اور قوت ایجاد کا ظہور ہوتا ہے۔ کیونکر وہ اپنے جذبات، محبت، غم اور غصہ وغیرہ کو ظاہر کرتا ہے۔ کس طرح تجسس اسے نت نئی دریافتوں پر مائل کرتا ہے۔ یہ اور ایسی بہت سی باتیں نہایت تفصیل کے ساتھ ابن طفیل نے حی ابن یقظان میں بیان کی ہیں۔

نفسیات کے سلسلہ میں ابن طفیل کا حسی مشاہدہ کا نظریہ بھی بہت اہم ہے جس کا تفصیلی ذکر نظریۂ علم کے سلسلہ میں آچکا ہے۔

اسی طرح قوت متخیلہ، قوت ادراک اور خواہشات اور میلانات وغیرہ کا وہ بیان کرتا ہے۔ اس بیان کی اہمیت نفسیاتی اعتبار سے اس لئے اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ ایک بچہ کی نشو و نما کے سلسلہ میں یہ دکھایا گیا ہے کہ کس طرح یہ قوتیں اپنا عمل کرتی ہیں اور کن حالات میں ان کا ظہور ہوتا ہے۔ مثلاً قوتِ متخیلہ کے سلسلہ میں وہ بیان کرتا ہے

"جب اس کے (یعنی حی ابن یقظان کے) دل میں اشیاء کی صورت ان کے مشاہدے سے چھپ جانے کے بعد بیٹھ گئی تو اس کے اندر ان میں سے بعض کی طرف شوق پیدا ہوا اور بعض سے کراہیت پیدا ہوئی"۔[1]

اس طرح وقتی میلانات کی بجائے دیرپا خواہشات کے پیدا ہونے کا حال اور قوت متخیلہ سے اس کا تعلق بیان کیا گیا ہے جو ابن طفیل کی نفسیاتی بصیرت کی دلیل ہے۔

حی ابن یقظان کا جانوروں کی بولی سیکھنا اور ان کی آوازوں کے ذریعہ سے اپنے جذبات اور کیفیات کا اظہار کرنا پھر اسال کا اس کو انسانی بولی سکھانا ان سب چیزوں کو ابن طفیل نے نہایت ہی نفسیاتی طریقہ سے پیش کیا ہے جس سے نفسیات زبان پر روشنی پڑتی ہے۔

تعلیمی نفسیات کے نقطۂ نظر سے بھی کتاب بہت اہمیت کی مالک ہے شروع سے آخر تک اس میں تجربہ اور عقل کی مدد سے مختلف حقائق کے سیکھنے کی داستان ہے۔ کس طرح (Direct method of learning) براہِ راست طریقہ سے تمام ضروری باتوں کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے اس کا حی ابن یقظان سے زیادہ کامیاب اور شاندار مظاہرہ کہیں نہ ملے گا اس لئے کہ حی کی تربیت و تعلیم کسی معلم کی کوشش یا کسی انسانی نمونہ کی رہنمائی کی رہین منت بھی نہیں۔

---

[1] حی ابن یقظان (اردو ترجمہ)

باب ہشتم

ناقدانہ نظر

کتاب، اس کے مصنف اور اس کے فلسفہ سے متعارف ہونے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حی ابن یقظان کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے اور اس کی بعض خصوصیات کا جائزہ لینے کی کوشش کیجائے۔

ابن طفیل کی یہ تصنیف بہت سے اعتبارات سے ایک غیر معمولی اہمیت کی مالک ہے۔ اگرچہ اس کا تعلق قرون وسطیٰ کے لٹریچر سے ہے لیکن اس کی اسپرٹ اور اس کی روح تمام تر جدید ہے۔

اگر ہم ابن طفیل کا مقابلہ دور جدید کے بعض مشہور ترین فلسفیوں سے کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ کس طرح وہ ان کے بہت سے اہم نظریوں کی پیش بینی کرتا ہے۔

ابن طفیل اور ڈیکارٹ

جدید فلسفہ کا بانی فرانس کے مشہور فلسفی ڈیکارٹ (۱۵۹۶-۱۶۵۰) کو قرار دیا جاتا ہے۔ ڈیکارٹ کی ساری عظمت اس وجہ سے ہے کہ وہ فلسفہ میں تقلید کے خلاف علم بغاوت بلند کرتا ہے۔ وہ علم کے تمام ذخیرے کو، تمام مذہبی عقائد کو، تمام فلسفیانہ نظریوں کو خود اپنے

حواس کی شہادت اور اپنے وجود کو شک وشبہ کا ہدف بناتا ہے لیکن اس کا شک تخریبی نہیں تعمیری ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ شبہات کی تاریکی میں کوئی ایسی یقین کی چٹان ڈھونڈھ نکالے جس پر علم ویقین کی بنیاد رکھی جا سکے۔ وہ اقلیدسی طرز استدلال کو مابعد الطبیعاتی مسائل میں استعمال کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ ایک قابل اعتبار فلسفہ کی تعمیر کر سکے۔ غرض قابل اعتبار اور یقینی علم کی بے چین خواہش ہی میں ڈیکارٹ کی عظمت کا راز پوشیدہ ہے۔

اب ابن طفیل پر نظر ڈالئے ڈیکارٹ سے بہت پہلے بارھویں صدی عیسوی میں، ہمیں اس کی تصنیف میں یہی جستجوئے یقین اور تقلید سے بیزاری کا رفرما ملتی ہے۔ وہ ایک غیر آباد جزیرہ میں ایک نوزائیدہ بچہ کو، جو انسانی سوسائٹی کے اثرات سے دور، تعلیم وتربیت سے محروم اور زبان تک سے نا آشنا ہے، اپنے قصہ کا ہیرو کیوں بناتا ہے؟ اس لئے کہ اس کا ذہن تعصبات سے پاک ہوگا۔ اور وہ گذشتہ فلسفیوں کے افکار سے آزاد ہوگا۔ وہ کوئی توہمات، تعصبات یا مسلمات لیکر نہیں چلے گا۔ غرض جو کام ڈیکارٹ اپنے حربۂ شک سے لیتا ہے یعنی ذہن کو تمام پہلے کے سوچے ہوئے خیالات اور اعتبارات کی زنجیروں سے آزاد کرنا وہی ابن طفیل حی ابن یقظان کو اپنی فلسفیانہ رومان کا ہیرو بنا کر انجام دیتا ہے۔ ڈیکارٹ کی کمزوری یہ تھی کہ وہ اس تمام شک کے بعد پھر عقلیت کے پھندے میں گرفتار ہو جاتا ہے

اور خالص عقلیت پر اپنے فلسفیہ کی بنیاد رکھتا ہے۔ ابن طفیل کا دامن اس کمزوری سے پاک ہے وہ عقلی استدلال اور تجربہ دونوں کو اپنے فلسفہ کی تعمیر میں استعمال کرتا ہے اور دونوں سے حسب ضرورت کام لیتا ہے۔

ابن طفیل اور بیکن (۱۵۶۱ - ۱۶۲۶ء)

یوروپین مورخین عام طور سے استقرائی طرز (Inductive Method) کی ایجاد کا سہرا بیکن کے سر رکھتے ہیں اور چونکہ اس راستہ پر چل کر مختلف سائنسوں کا ظہور اور نشو و نما ہوا اس لئے بیکن کو جدید سائنٹفک عہد کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اگر تعصب سے دور ہو کر دیکھا جائے تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ بیکن سے تقریباً چار سو سال قبل ابن طفیل استقرائی طرز کی بنیاد ڈال چکا تھا۔

ڈیکارٹ کی طرح بیکن کا کارنامہ بھی یہی ہے کہ اس نے علم کو تقلیدی زنجیروں سے آزاد اور غیر یقینی بنیادوں سے پاک کرنے کی کوشش کی۔ بیکن صحیح علم حاصل کرنے کی شرط اول یہ قرار دیتا ہے کہ ذہن کو توہمات اور تعصبات سے پاک کیا جائے۔ ان توہمات اور تعصبات کو وہ اصنام کے نام سے موسوم کرتا ہے اور ان کا توڑنا بارگاہ علم تک پہنچنے کے لئے ضروری سمجھتا ہے[1] ان کی تفصیل یہ ہے:

---

[1] Novum Organum از بیکن

۱۔ Idols of the Tribe یعنی وہ اصنام یا غلط خیالات جو نسل انسانی میں عام ہیں۔

۲۔ Idols of the Den یعنی فرد کے مخصوص تعصبات۔

۳۔ Idols of the Market یعنی انسانوں کے میل جول یا زبان کے نامناسب استعمال سے پیدا ہونے والی غلطیاں۔

۴۔ Idols of the Theatre فلسفیوں کے مفروضات اور غلط نظریات۔

ابن طفیل اس مقصد کی یوں تکمیل کرتا ہے کہ اس کا ہیرو فلسفی ایک صفحہ سادہ سے اپنی زندگی کا آغاز کرتا ہے اور اپنی علمی اور فلسفیانہ نشوونما کے دوران میں کسی کتاب، کسی استاد، کسی انسانی ہستی کے زیر اثر نہیں آتا وہ زبان اور الفاظ کے استعمال سے بھی واقف نہیں۔ تعصبات داخل ہونے کی ساری راہیں بند ہیں۔ غرض بیکن نے صحیح علم حاصل کرنے کی جو شرط رکھی تھی اس پر حی ابن یقظان پورا اترتا ہے بلکہ تنہا وہی پورا اترتا ہے۔

علم کے واقعی حصول کے لئے بیکن استقرائی طرز کا قائل ہے۔ مثلاً کسی نتیجہ کا سبب معلوم کرنے کے لئے ہم اس کے وقوع کی متعدد مثالیں لیں اور غیر اہم اجزا کو خارج کر کے جو مشترک عنصر ملے اسے سبب قرار دے لیں۔

بیکن اس کو اپنی اچھوتی دریافت سمجھتا ہے اور اس کا عقیدہ ہے

کہ اگر اس طریقہ پر فلسفہ کی بنیاد رکھی جائے تو وہ ہمیں یقینی علم دے سکے گا۔
لیکن بیکن کی کمزوری یہ ہے کہ وہ اپنے دعوے کو عملی جامہ نہ پہنا سکا استقرائی طرز پر اس نے کوئی فلسفہ پیش نہ کیا جس سے اس کے طرز کی قدر و قیمت معلوم ہوتی۔ اس کے خاص سبب دو ہیں۔
اول تو بیکن کا استقرائی استدلال کا تصور بہت سطحی اور ناقص ہے۔
دوسرے وہ استخراجی استدلال اور سائنٹفک مفروضات (Hypotheses) سے سخت تعصب رکھتا ہے۔
یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے بلند آہنگ دعووں کے باوجود کوئی فلسفہ اپنی استقرائی منطق کی بنیاد پر تعمیر نہ کر سکا۔
اس کے برخلاف ابن طفیل استقرائی طرز سے محض واقف ہی نہیں بلکہ اس کو اپنے فلسفہ کی تشکیل میں ایک اہم آلے کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ حی ابن یقظان کی تحصیل علم کا ایک بڑا حصہ اسی استقرائی استدلال پر مبنی ہے۔ حی پہلے سے کوئی مسلمات یا معلومات تو رکھتا نہیں۔ اسے جو کچھ سیکھنا ہے تجربہ اور عقل ہی کی مدد سے سیکھنا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ استقرائی استدلال سے کام لینا اس کے لئے ناگزیر ہے۔ لیکن تعجب یہ ہے کہ ابن طفیل کے یہاں استقرائی طرز اپنی ابتدائی اور ناقص شکل میں نظر نہیں آتا جیسا کہ بیکن کے یہاں ہے۔ بلکہ ابن طفیل اس سے ایک ماہر سائنس داں کی طرح کام لیتا ہے۔ اور اس کی تمام جزئیات پر مکمل گرفت رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر روح حیوانی

کی دریافت، آگ کی خصوصیات کا معلوم کرنا اور اسی قسم کے بے شمار تجربے حی ابن یقظان میں دکھائے گئے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ ابن طفیل استقرائی طرز کا مکمل علم ہی نہیں رکھتا تھا بلکہ اس کا عملی تجربہ بھی رکھتا تھا۔ یہ غالباً اس کی مشق طبابت کا فیض تھا جس سے بیکن محروم تھا۔

اس کے علاوہ ابن طفیل جگہ جگہ استخراجی استدلال اور مفروضات سے بھی کام لیتا ہے۔ وہ استخراجی استدلال کو استقرائی نتائج کی تصدیق کے لئے استعمال کرتا ہے۔ غرض اس کا طریقۂ حصول علم بیکن سے زیادہ مکمل اور کہیں زیادہ نتیجہ خیز ہے۔

ابن طفیل اور کانڈیلاک

دورِ جدید کے پیشروؤں میں فرانسیسی فلسفی کانڈیلاک (۱۷۱۵-۱۷۸۰) کا نام بھی قابل ذکر ہے جو حسی تاثرات (Sensations) پر تمام علم کی بنیاد رکھتا ہے[1] اپنے نظریہ کو ثابت کرنے کے لئے وہ ایک دلچسپ اور انوکھا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ وہ ایک مجسمہ فرض کرتا ہے جو انسان کی طرح تمام حواس رکھتا ہے لیکن ان پر سنگ مرمر کا غلاف چڑھا ہوا ہے۔ اب ایک ایک کر کے ہر حاسہ سے یہ پردہ اٹھتا ہے۔ پہلے شامہ کھلتا ہے اور وہ مجسمہ بو کے تاثرات حاصل

---

[1] حوالہ کے لئے دیکھئے۔ History of Philosophy by Weber

کرنا شروع کرتا ہے۔ پھر باصرہ کھلتا ہے اسکے بعد اور پھر اسکے بعد اور کانڈیلاک اس طرح یہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے کہ محض حسی تاثرات سے بتدریج کس طرح علم حاصل ہوتا ہے اور کس طرح علم کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جاتا ہے۔ کانڈیلاک اس سے یہ بھی ثابت کرنا چاہتا ہے کہ جب تک کوئی خاص حاسہ مثلاً باصرہ بروئے کار نہیں آتا اس کا مجسمہ مکان وغیرہ کے تصورات سے محروم رہتا ہے۔

یہ انوکھا طرز ہے جس نے کانڈیلاک کے فلسفہ کو ایک ڈرامائی انداز دیدیا ہے مگر ابن طفیل کا طرز بھی کچھ کم انوکھا اور ڈرامائی نہیں۔

ابن طفیل کا حی ابن یقظان کانڈیلاک کے مرمریں مجسمہ سے بڑی مماثلت رکھتا ہے۔ جس طرح مرمریں مجسمہ کے حواس یکے بعد دیگرے پردے اٹھتے ہیں اسی طرح حی ابن یقظان کے مختلف حواس اور قوی رفتہ رفتہ ماحول کے اثرات سے بروئے کار آتے ہیں جس طرح کانڈیلاک نے مرمریں مجسمہ کو اس لئے فرض کیا ہے کہ تمام دوسرے اثرات سے قطع نظر کرکے ایک حاسہ کی نشوونما دکھائی جائے اسی طرح ابن طفیل نے حی ابن یقظان کو ایک غیر آباد جزیرہ میں سوسائٹی سے دور اس لیے پیش کیا ہے کہ تعلیم و تربیت، انسانی صحبت اور دوسرے اثرات سے الگ ہوکر دیکھا جائے کہ کس کس وقت میں اس کی مختلف ذہنی قوتیں ابھرتی ہیں اور اس کی معلومات میں کیا کیا اضافہ کرتی ہیں۔

کانڈیلاک کا مجسمہ پھر بھی ایک بت سنگ ہی رہتا ہے اور اس کے حواس کے انکشافات میں کچھ تصنع اور غیر حقیقت کا شائبہ باقی رہتا ہے۔

لیکن ابن طفیل کا ہیرو ایک گوشت پوست کا حقیقی انسانی بچہ ہے جس کی نشوونما کا حال انتہائی فطری اور نفسیاتی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

ابن طفیل اور ہیوم

اسکاٹلینڈ کا متشکک فلسفی ڈیوڈ ہیوم۔ (۱۷۱۱-۱۷۷۶ء) جدید فلسفہ میں غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔ ہیوم کا نظریہ علت و معلول اس کا سب سے بڑا انقلابی کارنامہ سمجھا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ علت اور معلول کے درمیان کوئی لازمی رشتہ ثابت نہیں ہوتا علت میں ہمیں کوئی ایسی قوت نظر نہیں آتی جو معلول کو پیدا کرنے کی ذمہ دار ہو۔ کسی علت کو دیکھ کر ہماری عقل بغیر تجربہ کے اس کے افعال یا اس کے معلول کو نہیں معلوم کر سکتی۔ اگر ماضی کا تجربہ نہ ہو تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ آگ جلائیگی یا ٹھنڈا کریگی[1]

ابن طفیل صورت کی بحث میں اس نظریہ کے بہت قریب آجاتا ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ کسی جسم کی صورت کا ہمارے پاس براہ راست کوئی علم نہیں۔ کچھ خاص اعمال کی استعداد ہے جو ہم کسی جسم میں پاتے ہیں اور اسی کو اس کی صورت قرار دیتے ہیں۔ ان اعمال کا کوئی لازمی رشتہ اس جسم سے نظر نہیں آتا۔ حیوان کے اعمال اگر نباتات سے صادر ہوتے ہوئے نظر آتے تو ہم نباتات میں حیوان کی صورت کو فرض کر لیتے۔ یہاں نامناسب نہ ہوگا اگر ابن طفیل کا ایک اقتباس پیش کر دیا جائے:

"پھر اس نے صورت والی چیزوں کی طرف دیکھا تو اس نے نہیں

---

[1] حوالے کے لئے دیکھئے Hume's Treatise on Human nature (Part III ; Sec. II)

پایا کہ وہ جسم کی استعداد سے زیادہ کوئی چیز ہے۔ استعداد اس بات کی کہ اس سے وہ فعل صادر ہو مثلاً پانی کہ جب اس کو زیادہ گرمی پہنچائی جاتی ہے تو اس میں اوپر کی طرف حرکت کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اس کے قابل ہو جاتا ہے۔ بس یہی استعداد اس کی صورت ہے کیونکہ یہاں کوئی شئے نہیں ہے سوائے جسم کے اور کچھ چیزوں کے جو اس سے صادر ہونی ہوئی محسوس ہوتی ہیں اور جو اس میں پہلے نہیں تھیں"۔[1]

ایک دوسرے موقع پر جسم کی بحث میں ہمیں یہ عبارت ملتی ہے:

"تو وہ دیکھتا کہ وہ ایک جسم ہے ان ہی اجسام کی طرح اس میں طول عرض اور گہرائی ہے۔ اور وہ یا تو گرم ہے یا ٹھنڈا ہے ان ہی اجسام کی طرح جو نہ حس رکھتے ہیں نہ غذا حاصل کرتے ہیں اور وہ ان چیزوں سے اپنے ان افعال ہی کے سبب مختلف ہے جو کہ اس سے حیوانی اور نباتاتی آلات کے ذریعہ سے ظاہر ہوتے ہیں اس کے علاوہ کوئی اور اختلاف نہیں ہے اور شاید کہ یہ افعال "افعال ذاتی نہیں ہیں بلکہ وہ اس میں کسی دوسری چیز کے سبب سرایت کر جاتے ہیں۔ اور اگر ان دوسرے اجسام میں یہ افعال سرایت کر جائیں تو وہ ان کی مثل ہو جائیں گے"۔[2]

---

[1] حی ابن یقظان (اردو ترجمہ)   [2] حی ابن یقظان (اردو ترجمہ)

ابن طفیل اور کانٹ

دورِ جدید کا شاید سب سے بڑا فلسفی ایمنویل کانٹ (۱۷۲۴-۱۸۰۴ء) ہے۔ اس نے ہیوم کے تشکک کا چیلنج قبول کیا، انسانی عقل کی حدود متعین کیں اور علم کو قابلِ اعتبار بنیادوں پر قائم کیا۔ کانٹ کی عظمت کا راز یہ ہے کہ اس نے عقلیت اور تجربیت کی انتہاپسندی سے اپنے دامن کو بچایا اور علم کی تشکیل میں عقل اور تجربہ کی کارفرمائی کو تسلیم کیا۔

ابن طفیل کے نظریۂ علم میں ہمیں کانٹ کے نقطۂ نظر کا اعتدال نظر آتا ہے۔ وہ کانٹ کی طرح تجربہ اور عقل دونوں کی اہمیت کو مانتا ہے اور اپنے فلسفہ کی تشکیل میں دونوں سے کام لیتا ہے۔ لیکن کانٹ سے آگے وہ وجدان و نظر اور مکاشفہ اور مشاہدہ کا بھی قائل ہے۔ اس لحاظ سے وہ اقبال اور برگساں کا ہمدوش نظر آتا ہے۔ غرض اس کے نظریہ میں جو وسعت اور ہمہ گیری ہے وہ کسی دوسرے فلسفی کے یہاں مشکل ہی سے نظر آئیگی۔

کانٹ کا ایک زبردست کارنامہ یہ ہے کہ اس نے انسانی عقل کی حدود مقرر کیں۔ اس نے بتایا کہ کچھ چیزیں عقل کی رسائی سے دور ہیں۔ اگر عقل ان میں بزور دخل دینے کی کوشش کرتی ہے تو متضاد دلائل[1] (Antinomies) میں پھنس جاتی ہے۔ کانٹ کا یہ فلسفہ پر بڑا احسان تھا کہ اس نے عقلِ انسانی کو بے مصرف بحثوں اور موشگافیوں سے بچا لیا۔ نیز اس سے اس کے فلسفہ کے تنقیدی رجحان کا پتہ چلتا ہے۔

ابن طفیل کے فلسفہ میں، یہ تنقیدی رجحان بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ عالم

---

[1] Critique of pure Reason - Kant page 396

کے قدیم یا حادث ہونے کی بحث میں وہ دونوں طرف کے دلائل کو متوازن پاکر کسی ایک طرف فیصلہ صادر کرنے سے گریز کرتا ہے۔
واحد اور کثیر کی بحث میں بھی وہ اسی احتیاط اور اعتدال کا ثبوت دیتا ہے زبان کی حدود اور نارسائی کے بیان میں وہ کانٹ کے ناقدانہ فلسفہ کی بلندیوں کو چھوتا نظر آتا ہے۔
آج کانٹ کے نتائج فکر سے واقفیت کے بعد اور جدید فلسفہ کی روشنی میں ہمیں ابن طفیل کی رائوں میں کوئی نیا پن نہیں معلوم ہوتا۔ لیکن کانٹ سے تقریباً چھ سو برس قبل جب یورپ کے سارے فلسفی اندھی تقلید یا عقلیت کے فریب میں گرفتار تھے ابن طفیل کا جادۂ اعتدال پر گامزن ہونا ایک ایسا انقلابی کارنامہ تھا جو اس کے فلسفہ کی جدید اسپرٹ اور تنقیدی رجحان کا ناقابل انکار ثبوت ہے۔

ابن طفیل کا اعتدال

ابن طفیل کے جدید مذاق اور اس کے فلسفہ کی جدید اسپرٹ کا سب سے بین ثبوت ہمیں اس کے معتدل نقطۂ نظر میں ملتا ہے۔ اس اعتدال کے متعلق کچھ اشارات اوپر گذر چکے۔ یہاں اس کے چند اور شواہد پیش کر دینا نامناسب نہ ہوگا۔
اگرچہ ابن طفیل کا شمار اشراقی فلسفیوں میں کیا جاتا ہے اور افلاطون کے فلسفہ اور نوفلاطونیت پر اس کی بنیاد سمجھی جاتی ہے مگر ابن طفیل کسی فلسفہ کا اندھا مقلد نہیں۔ وہ اپنے مذاق اور اپنے تنقیدی رجحان کے مطابق ان کے خیالات میں ترمیم و تنسیخ بھی کر لیتا ہے۔ اگرچہ اس کے فلسفہ کا مقصد اشراقی اور نوفلاطونی ہے لیکن اس تک وہ ارسطو کی

راہ سے پہنچا ہے۔ اس طرح اس کے فلسفہ میں افلاطون اور ارسطو کا ایک امتزاج ملتا ہے۔ افلاطون اور ارسطو میں تطبیق کی کوشش مسلم فلسفیوں کا محبوب شغل رہی ہے۔ لیکن کوئی کوشش ابن طفیل کی کوشش سے زیادہ کامیاب اور شاندار نظر نہیں آتی۔ ابن طفیل نے دونوں کے اہم اجزا کو اس طرح اپنے فلسفہ میں سمو دیا ہے کہ پڑھنے والے کو کوئی رکاوٹ یا عدم ہم آہنگی نظر نہیں آتی۔ غور کرنے کے بعد پتہ چلتا ہے کہ کہاں افلاطون کی ہمنوائی ہے اور کہاں ارسطو کی ترجمانی۔

ابن طفیل میں متضاد اور مختلف نظریوں کو ہم آہنگ کرنے کی غیر معمولی صلاحیت نظر آتی ہے۔ ایک زمانہ میں اسلام میں فلاسفہ اور الہٰیین کے درمیان مادہ کی قدامت کی بحث بڑی طوالت اختیار کر چکی ہے۔ عالم کے حادث ہونے کا عقیدہ فلاسفہ کے نزدیک قابل فہم نہ تھا اور مادہ کا قدیم ہونا دوسرے گروہ کے نزدیک ناقابل قبول۔ ابن طفیل بڑی چابکدستی سے اس پیچیدگی سے اپنے آپ کو نکال لے جاتا ہے۔ اوّل تو وہ مادہ اور صورت کی ایسی توجیہ کرتا ہے کہ مادہ کا فی نفسہٖ وجود ختم ہو جاتا ہے۔ پھر صورت اور مادہ کا ہستی واجب الوجود سے صدور دکھا کر عالم کے قدیم ماننے میں جو اشکال تھا اسے ختم کر دیتا ہے۔ اس کے باوجود وہ دونوں راؤں میں سے کسی ایک کی ترجیح کا اپنے آپ کو پابند نہیں بناتا بلکہ دونوں سے اپنی موافقت میں نتائج اخذ کر لیتا ہے۔

اسی طرح وحدت اور کثرت کے معاملہ میں وہ ایک فلسفیانہ تذبذب سے کام لیتا ہے۔ یہ تذبذب ہی اس کی ناقدانہ صلاحیتوں کی سب سے

بڑی دلیل ہے۔

حی ابن یقظان کے فلسفہ کی مجموعی قدر و قیمت

یہ صحیح ہے کہ ابن طفیل کا فلسفہ مجموعی طور پر کوئی ایسا نظریہ پیش نہیں کرتا جو بالکل نیا اور اچھوتا ہو۔ نیز اس کے فلسفہ کے بعض اجزا آج بیسویں صدی میں ہمیں کسی قدر فرسودہ اور مضحک معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً چار عناصر کا عقیدہ، روح حیوانی کی تفصیلات، نقل اور خفت کا بیان، اجسام سماوی کی خصوصیات اور ان کے ساتھ تشبہ کا پروگرام وغیرہ واجب الوجود کی ہستی کے دلائل بھی جدید فلسفیانہ تحقیقات کی روشنی میں قطعی نہیں کہے جا سکتے مثلاً کانٹ اور ہیوم کی تنقید کے سامنے یہ دلائل نہیں ٹھہر سکتے [1]

بہت سے لوگ ہستی واجب الوجود کے علم کے لئے مکاشفہ اور مجاہدہ کے طرز کو آج اعتبار نہ دیں گے اور ابن طفیل کے صوفیانہ تجربات کو شبہ کی نظر سے دیکھیں گے۔

انسانی زندگی کی سب سے بڑی سعادت کے نصب العین میں رہبانیت کا عنصر بھی جدید مذاق کو اپیل نہیں کر سکتا۔

لیکن ان کمزوریوں کے باوجود ابن طفیل کی عظمت اور اس کے فلسفہ کی اہمیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ ان میں سے اکثر کمزوریاں تو ایسی ہیں کہ ان سے اس زمانہ کا کوئی فلسفی اپنا دامن نہیں بچا سکتا تھا۔ اس زمانہ

---

[1] تفصیلات کے لئے کانٹ کی تصنیف Critique of pure Reason اور ہیوم کی Dialogues Concerning Natural Religion دیکھئے

کی سائنٹفک تحقیقات اور علمی رسائی کی حد ہی اس سے آگے نہ تھی کسی فلسفی کی قدر و قیمت کے جانچنے میں ہمیں اس کے زمانہ کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اس زمانہ کے کچھ عالمگیر تعصبات اور ناگزیر مغالطے تو اس کے یہاں ہونا لازمی ہی ہیں۔ لیکن ان کے باوجود وہ کہاں تک اپنے زمانہ سے آگے دیکھ سکا ہے۔ کہاں تک اس نے آنے والے زمانہ کی ترجمانی کی ہے۔ کہاں تک اس کے یہاں نئے خیالات اور نئے نظریات کی پیش بینی ملتی ہے۔ ان چیزوں پر اس کی عظمت کا اصل انحصار ہوتا ہے۔ اس نظر سے اگر ابن طفیل کا مطالعہ کیا جائے تو یقیناً ہمیں مایوس ہونا نہ پڑے گا۔ جیسا پہلے بیان کیا جا چکا ہے ابن طفیل کے یہاں بہت سی چیزیں جدید مذاق کی ملتی ہیں۔

اس کا نظریۂ علم، اس کا زبان کا فلسفہ، اس کا استقرائی طرز استدلال اس کی ناقدانہ احتیاط اور اعتدال، اس کا فلسفیانہ تذبذب، بہت سے معاملات میں ڈیکارٹ، بیکن ہیوم اور کانٹ جیسے عظیم القدر فلسفیوں کے نتائج فکر کی پیش بینی یہ ایسی چیزیں ہیں جو اس کی عظمت پر ہمیں ایمان لانے پر مجبور کرتی ہیں۔

اکثر جگہ اس کے استدلال میں ایسی باریکیاں اور ایسا اچھوتا پن ملتا ہے کہ اس کی غیر معمولی ذہانت اور پرواز فکر کا معترف ہونا پڑتا ہے۔ ہم اس کے نقطۂ نظر سے کتنا ہی اختلاف کیوں نہ رکھتے ہوں لیکن وہ اپنے پرزور اور نیچرل انداز بیان میں ہمیں اپنی جگہ سے بہالے جاتا ہے اور ہم حی ابن یقظان کے ساتھ اس کی دریافت اور تحقیقات میں اپنے

آپ کو شریک محسوس کرنے لگتے ہیں۔
غرض ان حقائق کی بنا پر اگر ابن طفیل کو جدید فلسفہ کا بانی یا حقیقی پیشرو کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔

حی ابن یقظان کے ادبی محاسن

کسی فلسفیانہ تصنیف کے ادبی محاسن گنانا چنداں ضروری نہیں ہوا کرتا۔ لیکن حی ابن یقظان کا ادبی پہلو بھی اتنا اہم ہے کہ اس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔
"حی ابن یقظان" کی زبان سادہ موثر، واضح اور پر زور ہے۔ اظہار مطلب پر ابن طفیل کو غیر معمولی قدرت حاصل ہے پیچیدہ سے پیچیدہ مضمون اور باریک سے باریک استدلال کو وہ اس طرح براہ راست بیان کر جاتا ہے جیسے ایک سلجھے ہوئے ذہن میں خیالات آتے ہیں۔ کہیں کوشش اور آورد کا خفیف سا شائبہ بھی نہیں ہوتا۔
حی ابن یقظان میں ایک افسانوی انداز میں ابن طفیل نے اپنے فلسفہ کو پیش کیا ہے۔ اس لئے اس کے ادبی محاسن کا اندازہ کرنے کے لئے اس کی افسانوی حیثیت کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے۔
ایک افسانہ میں چند امور کا لحاظ رکھنا خاص طور سے ضروری ہوتا ہے مثلاً پلاٹ کے اجزا کا باہمی ربط، واقعات کا ناگزیر تسلسل، کرداروں کا نفسیاتی مطالعہ، جزئیات کا مشاہدہ اور ان تمام عناصر کی مدد سے افسانہ کے مقصد کی (اگر اس میں کوئی مقصد ہے) بتدریج تکمیل۔ حی ابن یقظان میں ان تمام پہلوؤں کی پوری پوری رعایت کی گئی ہے۔ اس کی سب

سے نمایاں خصوصیت اس کا نیچرل اور نفسیاتی انداز بیان ہے۔ اکثر واقعات کے بیان میں ابن طفیل اس قدر جزئیات نگاری سے کام لیتا ہے کہ واقعہ کی تصویر نگاہوں میں پھر جاتی ہے۔ فلسفیانہ اعتبار سے ان جزئیات کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی لیکن افسانہ کو حقیقت کا رنگ دینے میں ان سے زیادہ مؤثر کوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی۔ ابن طفیل اس حقیقت سے واقف ہے اور اس سے پورا پورا کام لیتا ہے۔ ابن طفیل کے افسانوی آرٹ کا فلسفیانہ لٹریچر میں اگر کوئی جواب ملتا ہے تو صرف رومی کی حکایات ہیں۔

ابن طفیل کی اس فلسفیانہ رومان کا مقابلہ ڈی۔ فو کی تصنیف "رابن سن کروسو" سے کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ ڈی۔ فو کی اس تصنیف کو انگریزی ادب میں غیر معمولی شہرت اور ہر دلعزیزی حاصل رہی ہے۔ رابن سن کروسو ایک شکستہ کشتی ملاح ہے جو ایک غیر آباد جزیرہ کے ساحل پر پہنچ جاتا ہے۔ وہ اپنی ذہانت اور قوت ایجاد و تعمیر سے اس جزیرہ میں اپنی مختلف ضروریات فراہم کرتا ہے اور ایک عرصہ تک وہاں زندگی بسر کرتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ڈی۔ فو نے بڑی چابکدستی سے رابن سن کروسو کے ایجاد و تعمیر کے کارناموں کو پیش کیا ہے لیکن ابن طفیل کے کارنامے سے اس کو کوئی نسبت نہیں۔

ابن طفیل کا کام ڈی۔ فو سے کئی گنا زیادہ دشوار تھا۔ ڈی۔ فو نے ایک پختہ عمر شخص کے حالات بیان کئے ہیں جو تعلیم و تربیت، تجربہ اور سوسائٹی کے فوائد سے پوری طرح آراستہ تھا۔ اس کی تعریف صرف یہ ہے کہ وہ اپنے علم و تجربہ اور ذہانت کو استعمال کر کے اپنے محدود ذرائع کی مدد سے مشکلات

میں اپنے لئے راہ نکال لیتا ہے۔ اور اپنی قوت ایجاد و تدبیر سے اپنے لئے ضرورت کی چھوٹی موٹی چیزیں بنانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔

لیکن ابن طفیل کا ہیرو ایک نوزائیدہ بچہ ہے جو سوسائٹی کے اثرات تعلیم و تربیت کے فوائد سب سے محروم ہے۔ وہ محض اپنی فطری صلاحیتوں کی مدد سے اور محض اپنی ذاتی کوشش سے ہر بات سیکھتا ہے، اپنی ضروریات کو تسکین دیتا ہے، مختلف ایجادات اور اختراعات کرتا ہے، نیچر کا علم حاصل کرتا ہے، فلسفہ اور مذہب کے حقائق تک پہنچتا ہے۔ ان سب چیزوں کو ابن طفیل نے ایسے نفسیاتی اور نیچرل انداز میں بیان کیا ہے کہ افسانوی اعتبار سے کہیں اس میں جھول یا بے ربطی کا شائبہ بھی نظر نہیں آتا۔

ابن طفیل کی تصنیف کا زمانہ تقریباً بارہویں صدی عیسوی کے نصف ثانی کا زمانہ ہے۔ اس کے مقابلہ میں ڈی۔ فو کی تصنیف رابن سن کروسو تقریباً ۱۷۱۹ء میں لکھی گئی تھی۔ اس لحاظ سے تقدیم کا سہرا ابن طفیل ہی کے سر رہتا ہے۔

اس کے علاوہ ۱۶۷۱ء کے قریب ہی حی ابن یقظان کے ترجمے یورپ کی مختلف زبانوں میں ہونا شروع ہو گئے تھے ۱۷۹۱ء میں انگریزی میں ایک افسانہ "ڈان اینٹونیو کے حیرت انگیز کارنامے" کے نام سے چھپا تھا جو حرف بہ حرف "حی ابن یقظان" سے ماخوذ تھا۔ ان شواہد کی موجودگی میں یہ قیاس حقیقت سے بہت زیادہ دور معلوم نہیں ہوتا کہ ڈی۔ فو نے حی ابن یقظان کے افسانہ کی خوشہ چینی کی ہے اور اس کا ایک

ادھورا اور ناتمام عکس رابنسن کروسو کے کارناموں میں پیش کیا ہے۔

"حی ابن یقظان" کی ایک عجیب و غریب خصوصیت اس کی بلاغت ہے۔ اس حقیقت کی طرف خود ابن طفیل نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

"ان چند اوراق میں ہم نے جن اسرار کو بیان کیا ہے انہیں لطیف پردہ سے خالی نہیں چھوڑا ہے جو کہ جلد ہی چاک ہو جائیگا اس شخص کے لئے جو اس کا اہل ہوگا اور وہ موٹا ہو جائےگا اس شخص کے لئے جو اس سے آگے بڑھنے کا مستحق نہیں"[1]

یہ واقعہ ہے کہ حی ابن یقظان میں کچھ ایسی بلاغت سے کام لیا گیا ہے کہ ہر شخص بہ قدر ظرف و استعداد اس کے معانی و مطالب سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ اگرچہ ایک عامی بھی پہلی نظر میں کچھ نہ کچھ اس کے مطالب کو سمجھ لیتا ہے لیکن جتنی اس پر گہری نظر ڈالے اتنی ہی باریکیاں اور نکتے سامنے آئیں گی جتنی بار اس کو پڑھے اتنے ہی نئے پہلو اور نئے گوشے نمایاں ہونگے

تمام شد

---

[1] حی ابن یقظان (اردو ترجمہ)۔